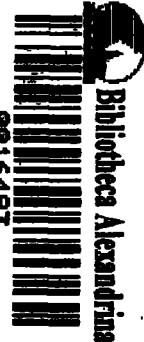


دراسات
الأدبية

جماليات الفنون

د. رمضان بسطاويسي



0016493

Bibliotheca Alexandrina

المركز القومي للكتاب

دراسات
أدبية

جماليات الفنون

رئيس مجلس الإدارة
د. سمير سرعان

رئيس التحرير
د. صلاح فضل

الإشراف الفني
نجوى شلبسى

مدير التحرير
محمد حسن عبد الحافظ

سكرتيرة التحرير
عنان عبد المعطى

تصميم الغلاف : الفنان : سيد الميسوى



دراسات
أدبية

جماليات الفنون

د. رمضان بسطاويسي



الهيئة العامة للكتاب

١٩٩٨

مقدمة

موضوع هذا البحث هو : « الفن والحضارة في فلسفة هيغل الجمالية » ، وتحديد هذا الموضوع بشكل دقيق أمر مهم ، لأنه يكشف عن مضمون البحث ، ويحدد الخط الفكري الأساسى الذى يسعى البحث نحو إبرازه وتحليله ونقده ، وهدف هذا البحث هو دراسة فلسفة الفن عند هيغل ، وتحليل فلسفته الجمالية • لذا قد يبرز تساؤل – هنا – عن ورود كلمة « الحضارة » فى عنوان البحث ، الذى لم يأت عفوا ، وإنما لأن الحضارة وثيقة الصلة بمحتوى البحث ؛ لأن المتأمل فى الفلسفة الهيجيلية ، يجد أنها فلسفة كلية نسقية يترابط مجموع مفاهيمها فى إطار البعد الهيجلى الذى يرتبط فيه المنطق بالتاريخ من خلال رابطة انطولوجية لا تنفصم عراها ، بحيث لا تستطيع أن تتناول أى فكرة أو موضوع من الموضوعات التى طرقتها الفلسفة الهيجيلية إلا من خلال النسق العام لفلسفته • ويرتبط تحليل هيغل للجمال والفن ارتباطا وثيقا بنظريته الفلسفية والتاريخية العامة ، « ولقد تطورت نظرة هيغل للفن من خلال تطوره الفلسفى ، ولذلك لا يمكن عزل نظرتة للفن عن فلسفته الميتافيزيقية والسياسية » (١) •

(١) Israel Know, The Aesthetic Theories of Kant, Hegel and Schopenhaur, Humanities Press, New Jersey, 1978, p. 79.

ولذلك لا يمكن دراسة الفن والجمال بشكل مستقل عن المبادئ الرئيسية للفلسفة الهيجيلية ، وهى الكلية والسلب ، والتناقض ، والفكرة الشاملة ، والحرية ، والتاريخ الذى يعتبر من المبادئ الجوهرية فى فلسفة هيجل ، لأنه يعبر عن سعى الروح نحو الحقيقة التى تشكل جوهرها الحقيقى ، والفن هو أحد أشكال هذا السعى ، فالفن عند هيجل ليس منكرة تالفة بين الإدراك والنزوع كما هو الحال عند كانط Kant بل يقع الفن فى قلب الفلسفة الهيجيلية ، لأنه مرتبط بالتاريخ ، والتاريخ مرتبط بالروح ، لأنه يعكس مسارها . والفن عند هيجل شأنه شأن الدين والفلسفة ، فهو أحد الأشكال التى تتموضع فيها الروح ، فالفن هو الروح الذى يتأمل ذاته فى حرية كاملة ويعبر عن ذلك بشكل حسي ، والدين هو الروح الذى يتصور ذاته فى خشوع ، أما الروح الذى يفكر فى ماهيته من خلال المفاهيم ، فهو الفلسفة .

ولذلك فللفن والدين والفلسفة مضمون واحد - عند هيجل - لكن يختلف الشكل فيما بينها وقد عبر هيجل عن هذا قائلا : « يوجد عنصر الروح الكلى فى الفن حدى وصوره ، وفى الدين عاطفة وتمثيل ، وفى الفلسفة فكر خالص وحر » (٢) .

ولا بد أن نؤكد ، من البداية ، أن هذا البحث لا يدرس الحضارة عند هيجل بشكل منفصل عن الفن ، ولكن يدرسها بوصفها ممتزجا ، ونتيجة له . والمقصود - هنا - بدراسة الفن والحضارة (*) هو : تناول الفن والثقافة . بوصف الفن أحد مظاهر الثقافة ذاتها ، ولذلك فإن دراسة الفن والحضارة تعنى تحليل القضايا الرئيسية فى فلسفة الفن عند هيجل ، لأن الحضارة أو الثقافة Bildung تجسد لدى - على نحو عيني وملئوس جدلية الانسان ووضع الاجتماعي ، وبالتالي يصبح الفن - من خلال الحضارة - تعبيرا عن الجوانب الانطولوجية والإستمولوجية لمرحلة الوعي الانساني وتطوره . ولذا ، فالفن - عند هيجل - ليس قهرا للاغتراب الذى يمزق الانسان فحسب ، وإنما هو تفتح لامكانياته الكامنة فيه ، وهو - أيضا - ادراك نوعي للعالم على نحو تشخيصي محسوس ،

(٢) Hegel's Philosophy of Right Trans. and with notes by T.M. Knox. Oxford University Press, 1976, p. 216.

(*) تعنى كلمة الحضارة عند هيجل معاني متعددة ، وهو لا يستخدمها بشكل مباشر ، الا حين يقارن بين الحضارات القديمة والحديثة ، وكان يستخدم الحضارة بمعنى الثقافة ومختلف الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية

وهو ليس « زينة للحياة » ، انه يخلق أشكالا تعبر فيها الشعوب عن المعنى العميق للحياة » (٣) .

هروالفن عند هيجل تقليدا للطبيعة أو محاكاة لها ، وانما يتخفها وسطا للتعبير عن الجوانب المختلفة للوجود الانساني ، لكي يدرك الانسان ذاته ، ويتحرر من الفرق في أسر الجزئي ، ليصل الى الكلية في الفن ، التي تستوعب كل التجارب الشخصية ، لتتحول الى تجربة إنسانية عامة ، وشاملة . فالانسان يدرك ذاته ، حين يخرج ما في داخله في شكل حسي خارجي . ولذلك فالشكل الحسي في الفن ، هو الوسيط الذي ينفذ الانسان من الجزئي والخاص وتفاصيل الحياة اليومية ويسمو به الى العام ، وينفذ الى جوهر الواقع الكلي . واذا أردنا أن نحدد موقع الفن من فلسفة هيجل ، فان هذا يظهر - لنا - بوضوح ، اذا نظرنا الى فلسفة هيجل على أنها دراسة لتاريخ الحياة الروحية للانسان ، وهي تتعين ، ولذلك كان النشاط الروحي للانسان كما يتجلى في تاريخ العالم ، وما ينتجه من أشكال اجتماعية كالدولة ، وما يتعين في الدين والفن والفلسفة ، (٤) ، هو من أهم الموضوعات التي تحدث عنها هيجل بوصفها مثلا أعلى للوجود الذي يلتقي فيه العقل مع الطبيعة في واقع عيني ، أى في الوحدة التي تستوعب التناقض ، لأن الفن مرتبط بالحقيقة كما يفهمها هيجل ، في العالم البشري حيث يرتد المطلق الى ذاته بوصفه روحا مطلقا . ويمكن أن نوضح هذا ، بأنه اذا كان موضوع الفلسفة الهيجلية (٥) هو الحقيقة أو المطلق ، فان صيرورة المطلق تتضمن ثلاثة معان رئيسية : هي الفكرة المنطقية أو التصور أو الفكرة الشاملة « Begriff » ، ثم الطبيعة ، وأخيرا الروح .

وقد حاول هيجل في فلسفته دراسة كل مظاهر الروح أو الفكر ، فقدم فلسفة في الحضارة الانسانية ، ووضع الاسس لدراسة الوعي

(٣) روجيه جارودي ، فكر هيجل ، ترجمة : الياس مرقص ، دار الحقيقة ، بيروت بدون تاريخ ، ص ٢١ .

(٤) د . امام عبد الفتاح ، الملهج الجبلى عند هيجل ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ١٦ .

(٥) ذهب بعض الباحثين الى النظر الى فلسفة هيجل بوصفها جمالية ، لانها تسعى الى التناغم العميق بين الانسان والعالم ، انظر في ذلك على سبيل المثال :

Mure (G.R.G.) : *Introduction to Hegel*, Oxford Clarendon Press, London, 1959.

الانسانى وتطوره ، فهو لم يقتصر على دراسة الحياة الباطنية للانسان ، وتفسيرها ، اى الروح الذاتى ، بل درس - أيضا - الروح فى أشكال انتاجية الخارجية كما سيتضح فى أعمال الجماعة البشرية ، مثل : الدولة والقانون والأخلاق ، « وهو ما يطلق عليه » : الروح الموضوعى ، وكما يتحقق الروح فى الأشكال العليا - فى الفن والدين والفلسفة - وهو ما يطلق عليه : « الروح المطلق » .

يحاول هذا البحث دراسة التحقيقات العينية للروح المطلق ، كما تنبى فى الفن ، أى أنه يتجاوز تقديم فلسفة هيغل الميتافيزيقية الا بالقدر الذى يسمح بفهم أفكاره للفن ، لأن الفن هو بمثابة تطبيق للفلسفة الهيجلية ، ومن ثم ، كان هذا التطبيق يستلزم الأحاطة بجوانب كثيرة من الفلسفة الهيجلية ، وهى لا تظهر بشكل مباشر فى ثنايا البحث .

وإذا تساؤلنا : لماذا تقدم بحثا فى جماليات هيغل بالذات ، وما مدى حاجتنا الى هذا ، وماذا يضيف ذلك الواقع الثقافى الراهن لدينا ؟

تتبع أهمية البحث فى جماليات هيغل من كونه ينظر الى تاريخ علم الجمال ، (وفلسفة الفن) بوصفه حلقات تكمل بعضها بعضا ، وهذا يعنى ان دراسة الجمال لديه هى دراسة لتاريخ الجمال والفن ، وهذا الأمر - لدى هيغل - نجده - أيضا - فى دراسته للفلسفة ، والفلسفات كلها تشكل حلقات مترابطة تومى الى الحقيقة ، لأن كل فلسفة تتبع من الفلسفات السابقة عليها ، وإذا كانت مهمة الفلسفة عند هيغل هى الوصول الى الحقيقة ، فانه يحاور كل الفلسفات التى سبقته ، وكتابه « محاضرات فى تاريخ الفلسفة » هو حوار جدلى ، وموسوعة متكاملة عن تطور الفلسفة فى ادراكها للحقيقة ، وهذا ما نجده فى « محاضراته عن فلسفة الفن الجميل » ، حيث يستوعب الاتجاهات السابقة ، ويتضمنها - أيضا - ولذلك فان دراسة جماليات هيغل هى محاولة لرؤية تطور الفكر الجمال من خلال فيلسوف استوعب وحلل كل الأفكار فى تاريخ الفن ، وجماليات هيغل - كما تبدو فى هذا الكتاب - لا تفصل بين فلسفة الفن ، وتاريخ الفن ، وأشكال وإبداعات الفن ذاتها - مما يجعل دراسته مجالا خصبا للفنان والناقد ، وعالم الجمال .

ولذلك فكثير من أفكار هيغل - فى الفن - ليست جديدة تماما ، لكن الجودة والعمق فى هذا العرض التركيبى ، الذى يقسمه هيغل ، لفكرة الكلية فى الفن ترجع الى أفلاطون وأرسطو ، ولكن الجديد فى فكر هيغل .

أنه يقدم فكرة الكلية من خلال تحليله لقضايا الإبداع والاعتراب ، وتطور
الوعي الانساني في الحضارة الانسانية ، فهو يدرس الفن باعتباره نشاطا
انسانيا يعبر عن الحقيقة ، وهو يسعى للإجابة عن سؤال مهم وهو :
كيف يمكن للفن أن يعبر عن الحقيقة ؟ وفي إجابته عن هذا التساؤل ،
يكشف حقيقة الفن ، ودوره في التعبير عن الوعي البشري في الحضارات
المختلفة ، ولذلك فهو لا يقدم دراسة نظرية خالصة للفن ، إنما يتجاوز
هذا الى تقديم دراسات تطبيقية لكل فن من الفنون . والسمات الخاصة
لكل فن في عصوره المختلفة . ففي « ظاهريات الروح » يتوقف هيكل
عند الفن حين يتحد بالدين - عند الاغريق - وهو ما يطلق عليه اسم
« الديانة الجمالية » ، حيث تعبر الشعوب عن تصوراتها للعالم ، ثم ينتقل
للعصر الحديث الذي أصبح للفن فيه مكان ثانوي في حياة الأفراد
والمجتمعات .

وحين يتعرض هيكل لدراسة الفن الاسلامي ، فإنه يدرسه من خلال
السمات الجوهرية للروح الاسلامية ، ولهذا فهو يوضح أن الفن الاسلامي
مطابق لجوهر الدين الاسلامي الذي يرفض التجسيد .

والواقع أن الدوافع لهذا البحث نوعا : دوافع ذاتية متصلة
بالباحث ، ودوافع موضوعية تتصل بواقعنا الثقافي ، أما الدوافع الذاتية
فهي تنبع من دراسة الباحث لعلم الجمال لدى جورج لوكاتش G. Lukàcs
(١٨٨٥ - ١٩٧١) . في بحث سابق ، ولوكاتش من أبرز علماء الجمال
المعاصرين الذين تأثروا بهيكل بشكل مباشر ، ولذلك كان يعود الباحث
الى النصوص الهيكلية كلما أراد البحث عن أصول القضايا التي يطرحها
لوكاتش ، ولذلك فإن تأصيل اتجاه لوكاتش يلزم الرجوع الى هيكل الذي
يعتبر مصدرا رئيسيا للفكر الجمالي المعاصر ، ومحاولة من الباحث في
اكتساب أدوات نظرية واجرائية تمكنه من تحليل النماذج الابداعية ،
ولا سيما أن الباحث له عدة محاولات في هذا الميدان .

أما الدوافع الموضوعية فهي ترجع الى عدة أسباب منها : أن الواقع
الثقافي يشهد لدينا في الأونة الأخيرة نماذج ابداعية في القصة القصيرة ،
والرواية ، والشعر تقوم على أساس جدلي بين الشكل والمضمون ، دون
أن تظهر أعمال نقدية في مستوى هذه الأعمال الابداعية ، رغم أن الواقع
الثقافي يشهد عرضا وفيرا لكثير من الاتجاهات الجمالية والنقدية المعاصرة .
وهذا ما أوجد هوة واسعة بين الإبداع والنقد ، وأوجد ثنائية بينهما ، رغم
أنهما - في الحقيقة - وجهان لعملة واحدة ، ولعل هذا يرجع الى عدم
وضوح الأسس الفكرية والفلسفية والحضارية لجماليات العمل الابداعي .

ومن ثم تخلف النقد عن تفهم الأعمال الإبداعية ، واكتفى - في كثير من الأحيان - برد الأعمال الريادية الإبداعية الى ما يماثلها في التجربة الغربية ، رغم تناقض الأسس الحضارية والفكرية للأعمال الغربية مع ما تطرحه أعمالنا الإبداعية . ويمكن توضيح هذه الفكرة بأن لدينا كثيرا من الأعمال الإبداعية التي يستعصى فهمها من خلال النقد التقليدي ، فيلجأ الناقد الى تفسيرها من خلال الأعمال الإبداعية التي تصدر في الغرب ، التي قد تتماثل معها في البناء والأسلوب ، رغم أن الأعمال الإبداعية الغربية قد تصدر عن فلسفة خاصة في استخدام اللغة ، أو تصوير المكان، مثل : الفينومينولوجيا ، بوصفه أساما إبداعيا للرواية الجديدة لدى ناتالي ساروت وجرييه ، حيث تتفق أعمالهما في شكلها مع ما يضمونه من قصد ، ولذلك فإن فهم الأعمال الإبداعية يردّها كلية الى النموذج الغربي ، يخالف أبسط المبادئ النقدية ، وهو أن الأعمال الإبداعية هي مظهر يعبر عن تطور الوعي الحضاري ، وفهمه لذاته ، ولذلك - مثلا - لا يمكن رد أعمال أدوار الخراط وصالح عبيد الصبور وأدونيس الى جويس ، واليوت ومالارمي ، دون أن نتبين أن جوهر التجربة لدى هؤلاء المبدعين العرب يختلف عن جوهر التجربة الغربية ، وتقصد بالجوهر ، الأسس الفكرية والاجتماعية التي تقوم عليها الحضارة في كل منهما ، فالعمل الإبداعي ليس علاقات رمزية داخل العمل الفني فقط ، وإنما هو يصور العلاقة الجدلية بينه وبين الحضارة التي ينتمي اليها ، ولذلك فإن دراسة هيجل هي نفى لوجود الثنائية بين الإبداع والنقد ، والفن والحضارة ، لأنه يؤكد على الوحدة الكلية بينهما كما سيتبين هذا أثناء البحث .

ولا ينبغي هذا البحث أن يقدم حلولاً نظرية لمشاكل الفن والابداع من خلال هيجل ، فهذا يتناقض مع أسس الفلسفة الهيكلية التي ترى أن فلسفة الفن لا تسعى الى فرض قواعدها على الفنانين في تحقيق الجمال ، وإنما عليها أن تبحث في الجمال كما هو ، وكيف عبر عن نفسه - واقعيا - في الأعمال الفنية ، دون أن تأخذ على عاتقها صياغة شروط ما للانتاج الفني . ولذلك فإن دراسة هيجل هي نوع من الحوار مع تجربة الحضارة الغربية لدى أبرز أعلامها الذين ساهموا في صياغة العقل والوجدان الأوروبي المعاصر ، ودعوة لطرح القضايا الجوهرية في الثقافة والجمال في واقعنا الراهن (*) .

(*) هل يمكن التساؤل عن السبب في غياب الدراسات الفكرية لواقعنا الثقافي والاجتماعي والسياسي ، يرجع الى عدم وجود مناخ ثقافي يساهم من خلالها دارسو الفلسفة والمهتمين في اثاره القضايا ؟ أم ان الامر يرجع الى ان المجال لا يتسع للفلسفة باعتبارها اكثر العلوم جذرية في نقد الواقع والثقافة ؟

ومن الأسباب - أيضا - : أن الفكر الغربى يشهد الآن حركة فكرية ، فى مجال العلوم الانسانية بوجه خاص ، وتوجد محاولات عميقة لاعادة دراسة هيجل ودلتاى وماركس من خلال رؤى ومناهج جديدة ، ومنها على سبيل المثال : قراءة التوسير لماركس ، وقراءة ماركيز ليهيجل من خلال انطولوجيا هيدجر ، هذا بالاضافة الى الدراسات المعاصرة فى علم اللغة الحديث ، والبنوية والسيمولوجيا (**) ، وغيرها من الاتجاهات التى تقدم طرقا مختلفة فى تناول العمل الفنى ، حتى نادى البعض بعلم الفن ، وهذا ما سبق أن نادى به شلنجر من قبل ، بحجة أنه لابد أن يكون هناك علم قائم بذاته يختص بحل اشكاليات العمل الفنى . وهذه القضية ماثار جدل طويل بين المهتمين بالنقد ونظرية الفن والفلسفة ، ويمكن القول - باختصار - أن الفلسفة - بالمعنى الهيجلى لا تزال تقدم اضافات حقيقية لنظرية الفن ، على أساس أن أى نظرية أو فلسفة فى الفن تعكس موقفا ورؤية معرفية ووجودية للعالم .

وكثير من اشكاليات الابداع الفنى العربى ترجع الى الفصل بين النقد فى جانبه الاجرائى ، وبين الاصول الفلسفية لأية نظرية نقدية ، ولذا لابد من تتبع هذه الاتجاهات النقدية فى أصولها الفلسفية وبالتالى نفهم موقفها الحضارى والتاريخى والأخلاقي ، وهنا يأتى دور الباحثين فى الدراسات الجمالية وفلسفة الفن فى فهم وتحليل هذه الاتجاهات النقدية المعاصرة بشكل لا يفصل بين الجوانب المعرفية والوجودية لأية نظرية نقدية وبين الخطوات الاجرائية فى النقد الفنى . ويعتبر هيجل الأصل الفلسفى لكثير من النظريات النقدية المعاصرة التى قدمها لوكاتش وجولسمان وجماعة فرانكفورت ، مثل : أدورنو ، والتر بنيامين ، وماركيوز والاتجاهات الماركسية فى النقد . ولهذا فان دراسة فلسفة هيجل الجمالية تفصح عن الجوانب الفلسفية والأيدولوجية لكثير من الاتجاهات المعاصرة ، ولذلك يقول جورج لوكاتش : لولا هيجل ، ما كان الجمال على ما هو عليه الآن . وهذا الأمر ليس خاصا بهيجل وحده ، وانما نجده - أيضا - فى النظرية النقدية التى تعتمد على أنطولوجيا هيدجر فى اللغة والشعر ، فلا يمكن فهم الدلالة العميقة لهذا النقد ، دون الرجوع الى فلسفة هيدجر الميتافيزيقية .

(**) السيمولوجيا Semiology هى علم العلامات ، ويرجع هذا المصطلح الى دى سوسير (١٨٥٧ - ١٩١٣) الذى قال أن من الممكن تصور قيام علم يدرس حياة العلامات داخل المجتمع ويغدو جزءا من علم النفس الاجتماعى ، والمصطلح مشتق من الكلمة اليونانية Senuo ، التى تعنى علامة ، وهذا المصطلح ليس غريبا عن الفلسفة لأن بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) يرى : أن المطلق هو نظرية العلامات .

وتتبع أهمية دراسة هيغل - أيضا - من كونه قد تعرض لكثير من القضايا المطروحة لدينا الآن ، والتي تحتاج الى تأصيل نظري وفلسفي ، ومن هذه القضايا : البعد الجمالي في العملية الابداعية ، أشكال الفنون ، تطور الفنون ، الشكل والمضمون في العمل الفني ، الفن والأيديولوجيا .

وإذا تساءلنا كيف يمكن دراسة فلسفة الفن عند هيغل ؟ لابد أن نشير الى الدراسات السابقة التي قدمت عن هيغل (*) ، لان هذه الدراسة هي بمثابة تطبيق وتحقيق عيني للجدل الهيجلي في مجال الفن . ولأنه لا يستطيع أى باحث أن يقدم - بمفرده - الفلسفة الهيجلية في مجالاتها المختلفة ، ولذلك يمكن اعتبار هذا البحث هو حلقة من حلقات الاهتمام بهيغل في اللغة العربية ، واستكمالا للجهود والدراسات السابقة التي قدمت من قبل .

والمنهج المتبع في البحث هو منهج تحليلي نقدي ، فهو يهدف الى عرض نظرية هيغل الفلسفية في الجمال والفن ، من خلال تحليل نصوص هيغل الأساسية حول هذا الموضوع ، وقد اقتضى عرض نظرية هيغل وابعادها ، أن يلجأ الباحث الى مقارنة نصوص هيغل بالكتابات التي يطرحها هيغل . وتحقيق هذا الهدف ، اعتمدت بشكل أساسي على مؤلفات هيغل نفسه مترجمة الى اللغة الانجليزية ، وبصفة خاصة على مؤلفه الرئيسى « الإستطيقا - محاضرات في فلسفة الفن الجميل » لان نظرية هيغل في الفن ، متضمنة في هذا الكتاب . صحيح أنه قد أشار الى بعض القضايا الجمالية في ظاهريات الروح (١٨٠٧) ، وفي « موسوعة العلوم الفلسفية » في الجزء الثالث عن « فلسفة الروح » (١٨١٧) ، وقد أثار - أيضا - للفن في كتابه « محاضرات في فلسفة الدين » ، وفي كتابه « محاضرات في فلسفة التاريخ »

(*) لابد من الإشارة للدور الريادي الذي قام به د . إمام عبد الفتاح في دراسته للمنهج الجدلي عند هيغل ، هذا بالإضافة الى ترجماته المتعددة للنصوص الهيجلية ، مما ساهم في فتح الباب لدراسات جديدة عن الفلسفة الهيجلية ، وساهم - أيضا - في نشر - الفلسفة الهيجلية على نطاق واسع ، ولذلك يمكن اعتبار هذا البحث ثمرة من ثمار هذا الدور الذي قام به د . امام عبد الفتاح ، ومن أبرز الدراسات أيضا : دراسة وليد عطاري : الوعي وتطوره عند هيغل « ماجستير » اشراف يحيى هويدى جامعة القاهرة ١٩٧٥ ، ودراسة يوسف سلامة عن السلب واليوتوبيا عند هيغل وفارغينور « دكتوراه » اشراف حسن حنفى جامعة القاهرة ١٩٨٦ ، ود . نازلي اسناغيل : الشعب وتاريخ هيغل ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

وقد استقيمت منها في إبراز الجوانب المختلفة لرؤية هيغل الجمالية ،
يجتهد أنني كتبت عن جماليات هيغل كما تتبدى في الظاهريات ، لكن
الاعتماد الأساسي كان على كتابة الرئيسى عن الاستطيقا .

وبالطبع إن كثيرا من المراجع — سواء تلك التي كتبت عن هيغل
أو المراجع العامة التي تعلقت بموضوع البحث — قد أفادت في هذا البحث
بصورة أو بأخرى ، ولكن الملاحظة الواضحة هي اعتماد البحث على مؤلفات
هيغل نفسه ، لأن موضوع البحث وخطه العام قد استندا من كتابات
هيغل ذاتها ، لا سيما أنه كثيرين من الشراح ، كانوا يحاولون تفسير
هيغل وفق رؤيته الخاصة واتجاهه الفكرى العام ، لكى يؤسس عليه
نظريته الخاصة .

وقد يعترض البعض بأن الكتاب الذى نعتده عليه بشكل أساسى
هنا هو عبارة عن محاضرات كان يلقيها هيغل ، وبالتالى فإن الصياغة
وبعض الملاحظات قد ترجع الى تلاميذه ، وبالتالى لا يمكن النظر اليه بوصفه
أنتاجا أدبيا لهيغل ، ولكن بورانكيث قد حسم هذا الخلاف حين قال عن
كتاب «محاضرات في فلسفة الفن الجميل» : أنه يمكن الاعتماد عليه
بشكل جوهري في عرض نسق هيغل في علم الجمال (٦)

وتوجد ترجمات كثيرة لهذا الكتاب ، لكن أهم الترجمات ، هي :
ترجمتان كاملتان في اللغة الانجليزية ، وترجمة كاملة في اللغة الفرنسية ،
والترجمة الانجليزية الاولى قسام بها أوسماسثو F. P. B. Osmaiston
التي صدرت سنة ١٩٢٠ ، تحت عنوان « فلسفة الفن الجميل The
Philosophy of Fine Art (٧) » ، في أربعة أجزاء ، أشار فيها المترجم الى
أربع ترجمات انجليزية لتبعض أجزاء الكتاب قبله ، وأشار أيضا الى
ترجمة فرنسية ، وبين أن أهم هذه الترجمات هي ترجمة بورانكيث
Bosanquet مقدمة المحاضرات ، لأن الترجمات الأخرى كانت متفرقة
من النص الأصلي لهيغل ولا تلتزم به ، ولذلك كانت تعتبر هذه أول ترجمة
انجليزية كاملة اعتمدت على نصوص محاضرات هيغل التي جمعت من
تلاميذه ونشرت في برلين سنة ١٩٣٥ بعد وفاة هيغل ، ويعترف المترجم

Bernard Bosanquet : A History of Aesthetics from the (٧)
Greeks to the 20th Century... Meridian Library, New York, 1957,
p. 334.

باستفادته من ملاحظات بوزانكيت ، لا سيما فى كتابه تاريخ علم الجمال ،
الذى أوضح ارتباط فلسفة هيغل فى الفنون الجميلة ، بنسقه الفلسفى
العام .

وأهم ما يميز هذه الترجمة هو وجود فهرس واف فى نهاية الأجزاء ،
وهو بمثابة دليل للقارئ ولكن هذا الفهرس نجده فى الترجمة الانجليزية
الأخرى وهى ترجمة نوكس T. M. Know ، التى تقس فى مجلدين ،
وعنوانها الاستطيقا ، محاضرات فى الفن الجميل (١٩٧٥)
« Aesthetics, Lectures on Fine Art »

وبين نوكس أن هذه الترجمة الجديدة كانت ضرورية ، لأن ترجمة
أوسماستون لم ترجع الا الى طبعة واحدة قديمة ، وهى طبعة ١٨٣٥ (٣) ،
بينما رجع نوكس الى طبقات متعددة من النص الألمانى ، وآخر الطبقات التى
رجع اليها هى طبعة بون Bonn سنة ١٩٦٩ .

أما الترجمات الفرنسية ، فأول ترجمة لهذا الكتاب صدرت فى
باريس سنة ١٨٤٠ حتى سنة ١٨٥٢ ، وقام بها بنارد Benard فى خمسة
مجلدات ، ولكن الترجمة جاءت صعبة وعسيرة الفهم ، ثم جاءت ترجمة س .
جانكيلفيتش S. Jankelevitch فى أربعة مجلدات فى باريس سنة
١٩٤٤ ، وتميز هذه الترجمة بأنها حاولت تطوير ترجمة بينارد . وقد
أبدى نوكس الكثير من الملاحظات حول عدم دقة ترجمة أوسماستون
وحواشيه ، مما دعاه الى انجاز هذه الترجمة المشار اليها ، وهى الترجمة
التي اعتمدت عليها فى كل مراحل هذا البحث .

يبقى أن نشير الى محتويات البحث ، الذى يتكون من مقدمة
وسبعة فصول فى المقدمة ، حددت المقصود بعنوان البحث ، بأن البحث
لا يهدف الى دراسة الحضارة ، وإنما يدرس الفن فى صورته الهيكلية
التي تقترب بالحضارة ، وبيئت دوافع البحث وأهميته ، وفى الفصل
الأول : درست مشكلة الحقيقة عند هيغل ، وأشارت الى أقسام الفلسفة
الهيكلية بهدف بيان موقع الفن منها . وفى الفصل الثانى ، بينت فيه
مفهوم الحضارة عند هيغل ، وجماليات هيغل كما تنبئ فى ظاهريات

(*) ويطلق على هذه الطبعة طبعة هوثو Hotho نسبة الى أحد تلاميذ هيغل ،
وهو هوثو (١٨٠٢ - ١٨٧٢) الذى جمع نفاخرات هيغل فى لفلسفة الجمال وتولى
نشرها من سنة ١٨٢٥ حتى سنة ١٨٢٨ وهى أول طبعة تصدر بالألمانية عن نص محاضرات
هيغل بعد وفاته .

الروح . وفى الفصل الثالث : تناولت ميتافيزيقا الجميل عند هيجل ، والجمال فى الطبيعة والجمال فى الفن ، وفى الفصل الرابع ، تناولت فلسفة الفن عند هيجل . وفى الفصل الخامس : عرضت لتاريخ الفن عند هيجل ، ومشكلة تطور الفنون ، وعرضت لأنماط الفن الثلاثة : النمط الرمزي ، والكلاسيكي ، والرومانتيكي ، وفى الفصل السادس : عرضت لتنسيق الفنون الجميلة ، ونظرية هيجل فى العبارة والنحت وفى التصوير ، والموسيقى ، والموسيقى والشعر ، وفى الفصل السابع : بينت أثر هيجل بشكل عام على الفكر الجمالى المعاصر لاسيما لدى كروتشيه ، ثم طرحت محاولة لرؤية نقدية لفلسفة هيجل الجمالية تبرز اسهامه الرئيسى فى علم الجمال ، لأن المقصود بالنقد ، ليس تصيد الأخطاء الجزئية ، وإنما الأهم ابراز الاسهامات الفعلية .

الأسس الفلسفية لجماليات هيغل

« الحقيقة عند هيغل »

تمهيد :

موضوع هذا البحث هو دراسة فلسفة هيغل الجمالية ، ولقد أشرنا في مقسمة البحث الى أن الطابع الجدلي لرؤية هيغل الجمالية هو الذى حتم علينا أن نضع كلمة « الحضارة Civilization » بجانب « الفن Art » ، لأنه لا يمكن دراسة الفن عند هيغل بمعزل عن التاريخ والثقافة والحضارة ، ولأنه ببساطة - إذا تأملنا تاريخ الفن - سنجد أنه يمس تاريخ الإنسان بصورة من الصور ، فالفن يصور لنا مسيرة الحضارة الانسانية وسنمات الشعوب وأفكارهم وتصوراتهم الدينية والجمالية ، ويمكن دراسة الذات القومية لأية أمة من الأمم من خلال دراسة فننها ودينها وفلسفتها (*) . وقبل أن نعرض لفلسفة هيغل في الجمال والفن لابد أن نشير الى الأصول الفلسفية التى تقوم عليها رؤية هيغل الجمالية ؛ لأن تطبيقاته للجدل في تاريخ الفلسفة والتاريخ والقانون والجمال والدين لا تنفصل عن فلسفته العامة ، حتى أنه يصعب التفرقة - في بعض الأحيان -

(*) ولهذا يلجأ كثير من المؤرخين الى دراسة الجوانب الاجتماعية والحضارية من خلال تاريخ الفن ، انظر على سبيل المثال : ارنولد هاوزر : الفن الاجتماعى عبر التاريخ ترجمة : د. غزاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة جزأين ، ١٩٧١ .

بين هذه الميادين ، وبين فلسفته العامة فيما يتعلق بتطور الفكرة أو تطور الروح ، وذلك لكي تبين موقع الفن من فلسفته . ويمكن التساؤل هنا : لماذا تقدم فكرة عامة عن فلسفة هييجل ، ونحن ندرس موضوعا خاصا هو فلسفة الفن لديه ، رغم وجود دراسات عربية كثيرة عن هييجل ؟ (١) ، ويمكن الاجابة عن هذا التساؤل بأمرين أولهما : أن هييجل يرى أن الفن يعبر عن الحقيقة ، ولذا كان لابد أن تقدم ماهية الحقيقة التي هي - أيضا - موضوع الفلسفة الهيجلية بكاملها ، وثانيهما : أن فلسفة هييجل فلسفة كلية مترابطة ، والصور المختلفة لها تعبر عن فكرة واحدة هي الفكرة الشاملة Begriff ، والفن ، والدين ، والفلسفة ، والتاريخ ، والقانون هي مجالات مختلفة لتعني الروح وتطبيقات الجدل ، « وإذا كان العام سابقا على الخاص عند هييجل والكل سابقا على الجزء » (٢) ، فلا يمكن الحديث عن التطبيقات المختلفة الخاصة لفلسفة هييجل دون الإشارة الى الكل الذي تنتمي اليه . ويمكن اعتبار هذا الفصل مدخلا للفلسفة الهيجلية يساعدنا في فهم البعد الجمالي الذي حددنا الدراسة به ، ولقد حاولت ألا أكرر ما سبق أن قيل في الدراسات العربية التي قدمت عن هييجل ، واعتمدت على أن هذه الدراسات يمكن الرجوع اليها لمن يريد الاستزادة عن موضوع الجدل مثلا ، ولذا ركزت هنا على الموضوعات المتصلة بعلم الجمال ، ولكن الوحدة والترابط اللذين يسيطران على الفلسفة الهيجلية تجعل هذه المهمة شاقة وعسيرة ، إذ يتطلب هذا من الباحث ألا يترك قسما من أقسام الفلسفة الهيجلية الا ويدرسه ، لأن كثيرا من أفكاره تتكرر بأشكال مختلفة في كل الميادين التي يتناولها ، فمثلا : إذا أردنا أن ندرس مشكلة الحقيقة سنجد أن المنطق لديه هو علم الحقيقة ، والفن يعبر عن الحقيقة ، وهكذا يجد الدارس للفلسفة الهيجلية - في أي موضوع من موضوعاتها - نفسه ملزما بالرجوع الى أعماله المختلفة ليرى تجليات الفكرة وأشكالها . ولذلك حاولت أن أجعل من هذا الفصل بمثابة افتتاحية لسيمفونية الجمال التي يؤلفها هييجل ، فأمهد أنفسنا وعقولنا لكي نستمتع الى حركات السيمفونية المختلفة ولكي نقوص في عالمه العميق ، وعلى الرغم مما قد يبدو من أن

(١) ان الدراسات العربية التي صدرت عن هييجل سواء كانت رسائل جامعية او كتباً تعفينا من تكرار أو ذكر كثير من المعلومات حول التعريف وبهيجل حياته وعصره ، وجنوده الفلسفية ، ولذلك كما قلنا في المقدمة أن هذا البحث استكمال للجهود التي بذلت ، وهو متصل بالأبحاث التي قدمت ، ومن أبرز الدراسات التي تقدم فكرة عميقة عن حياة هييجل ومؤلفاته وعصره نجد كتاب د. زكريا إبراهيم « هييجل » من ص ٣٣ الى ص ٩٧ مكتبة مصر - القاهرة ١٩٧٩ ، وقد أشار د. امام في بحثه عن « المنهج الجدلي عند هييجل وحياته ص ٢٩ » مصدر مذكور .

(٢) حسن حنفي : قضايا معاصرة ، الجزء الثاني ، دار الفكر العربي ، بدون تاريخ ، ص ٢٢٥ .

هذا الفصل غير وثيق الصلة بعنوان البحث الرئيسى ، إلا أنه ضرورى لفهم مصطلحاته الأساسية والاتجاه العام فى تفكيره الفلسفى من خلال عرض مفهوم الحقيقة لديه واقسام الفلسفة الهيجلية لكى نتبين موقع الفن من فلسفته .

ولقد تناول هيجل مشكلة الحقيقة بشكل مباشر فى التصدير الذى كتبه لظاهريات الروح (٢) . والفصل الأول من موسوعة العلوم الفلسفية (الجزء الأول) . ولا بد أن نوضح منذ البداية أن الحقيقة عند هيجل لا يمكن صياغتها فى عبارة واحدة ، وإنما نلتقى بها فى تمام النسق كله .

١ - الحقيقة هى موضوع الفلسفة الهيجلية :

نقطة البداية فى دراسة أى علم عند هيجل هى « البرهنة على وجود موضوعات هذا العلم ، والبرهنة كذلك على طبيعة هذه الموضوعات وكيفيةاتها » (٤) ، فهذا ما يفتتح به هيجل موسوعة العلوم الفلسفية ، حين يبدأ دراسة الفلسفة ، وتحديد موضوعاتها وكذلك يبدأ به « محاضراته

(٢) اعتمدت على ترجمة كوفمان Kaufmann لتصدير ظاهريات الروح Preface of Phenomenology وقد أورد كوفمان الفهرس الذى وضعه هيجل لهذا التصدير سنة ١٨٠٧ ، وإذا استعرضناه سنجد أنه يهتم بمشكلة الحقيقة بشكل مباشر وهو :

١ - فى المعرفة العلمية ، ٢ - عنصر الحقيقة هو التصور الشامل ، والصيغة الصحيحة هى النسق العلمى ، ٣ - الوضع الراهن للروح ، ٤ - ضد الشكلية المبدأ ليس الاكتمال ، ٥ ، ٦ - المطلق ذات وما هو ؟ ٧ - عنصر المعرفة ، ٨ - الارتقاء الى هذا من ظاهريات الروح خ ٩ ، ١٠ - تحول الفكرة الشاملة والمعرفة العلة الى فكر ، وهذا الى التصور الشامل ١١ - على أى نحو تكون ظاهريات الروح ذات طابع سلبى . Negative أو تحترق على ما هو زائف ١٢ - الحقيقة التاريخية والرياضية . ١٣ - طبيعة الحقيقة الفلسفية ومنهجها ١٤ - ضد الشكلية المنظمة « المخططة » ، ١٥ - متطلبات دراسة الفلسفة ١٦ و ١٧ - الفكر البرهانى فى مسئلة السلبى ، وفى مسئلة الإيجابى وموضوعه ، ١٨ - التفلسف الطبيعى بوصفه المس الشائع المصحى وبوصفه عبقري ١٩ - خاتمة علاقة المؤلف بالجمهور .

Hegel's Texts and Commentary, trans. by W. Kaufmann, Anchor Books, New York 1966, p. 5.

(٤) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية ، ترجمة وتعليق وتقديم : د . امام عبد الفتاح امام ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ ، ص ٤٦ .

فى تاريخ الفلسفة ، و « فلسفة الفن » ، وتصدير « ظاهرة الروح » (٥) ،
فى « موسوعة العلوم الفلسفية » يحدد الموضوعات اتمى يدرسها ، وبالتالى
يحدد الطابع الخاص للفلسفة الهيكلية ، ولذلك يبدأ بتقدير أن « موضوعات
الفلسفة هى نفسها - بصفة عامة - موضوعات الدين : فالموضوع فى
كليهما هو الحقيقة (٦) ، ومعنى هذا أن الفلسفة تشترك مع الدين فى
أن موضوعهما واحد هو الحقيقة ، ولكن الاختلاف بينهما يرجع الى اختلاف
وسائل كل من الدين والفلسفة ، ويعنى هذا - أيضا - أن نقطة انطلاق
هيجل هى : اعتقاده بأن الحقيقة واحدة ، وهو يسلم بأن هذه الفكرة
عامة ومجردة ، ويرى أن هدف الفلسفة هو أن تدرك أن الحقيقة واحدة ،
ولذلك يقول فى محاضراته فى تاريخ الفلسفة : « الفلسفة هى العلم
الموضوعى للحقيقة ، انها معرفة ضرورتها » أو علم الضرورة : فهى ليست
رأيا أو سردا للأراء » (٧) ، وإذا كان هيجل يوحد بين الحقيقة الدينية
والحقيقية الفلسفية ، فانه يرى أن الفكرة الفائقة عن التفرقة بين الانسان
والحيوان ، هى الفكر ويمكن أن نضيف اليها أن الدين هو الذى يميز
بينهما ، لأن الانسان هو وحده الذى يمكن أن يكون له دين ، وأن
الحيوانات تقتقر الى الدين بقدر ما تقتقر الى القانون والأخلاق (٨) .

ويصرح هيجل فى تصديره للظاهريات ، بأن عنصر الحقيقة هو
الفكرة الشاملة وشكلها الصحيح هو النسق العلمى ، فهو يقول : ليس
هناك شكل آخر يمكن أن توجد عليه الحقيقة سوى النسق العلمى الذى
تنظم فيه ، وما أحاول الوصول اليه هنا هو الاسهام فى هذه الغاية :
أن تقترب الفلسفة من صورة العلم ، أى أن تصبح الفلسفة قادرة على
التخلل عن التسمى بحب المعرفة لكى تفقد المعرفة الفعلية
Actual Knowledge (٩) ولكن ليس معنى هذا أن هيجل يؤمن بإمكانية

(٥) من الملاحظ أن معظم أعمال هيجل تبدأ دائما بتقديم برهان حول وجود موضوع
العلم المراد دراسته ، وتحديد ماهية هذا الموضوع ، ونجد هذا فى محاضراته عن :
« تاريخ الفلسفة » ، ص ١٧ من ترجمة E. S. Haldone الإنجليزية طبعة :
195٤, London, R. & K. P.

وكذلك فى تصدير ظاهريات الروح حيث يقول : لابد أن تكون البداية دائما من
خلال اكتساب معرفة بالبادئ العامة ووجهات النظر ومن خلال تهيزء المرء للاستيعاب
المدقق أولا لفكرة الموضوع ذاته ، ص ١٠ من ترجمة : كوفمان من الطبعة المشار
اليها سابقا . وكذلك محاضرات فى فلسفة الفن تبدأ بهذا - أيضا - انظر : الجزء
الأول : Hegel : Lectures on fine Art .

(٦) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية ، مرجع سبق ذكره ، ص ٤٥ .
(٧) Hegel : Lectures on the History of Philosophy, Vol. I, p. 12.
(٨) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية ، ص ٤٧ - ٤٨ .
(٩) Hegel's Texts and Commentary, p. 12.

انكشاف الحقيقة دفعة واحدة انكشافا مباشرا وبدون توسط، بل الحقيقة مسار طويل لا تصل اليها الا بعد « اجتياز مسار هائل التشابك وجهد لا يقل مشقة وكدا ، انها الكل الذى يرتد الى ذاته خارج التعاقب والامتداد » (١٠) الطريق الى الحقيقة جزء لا يتجزأ منها ، بمعنى أن الطريق الى العلم علم أيضا ، وللدلالة على ذلك يبين لنا كوفمان فى تعليقه على تصدير الظاهريات : أن هيجل كان يشير الى مسرحية لسنج. Lessing (١٧٢٩ - ١٧٨١) (*). « ناثان الحكيم » Nathan der Weise (١٧٧٩) التى اقتطف منها هيجل استشهادات عديدة فى كتابات الشباب اللاهوتية ، ولاسيما المشهد السادس من الفصل الثالث ، حين يطلب صلاح الدين من ناثان أن يخبره أى الأديان الثلاثة هى الحق ؟ ؛ فيقول فى مناجاة مع نفسه متعجبا ممن يطلب الحقيقة سهلة دون عناء : الحقيقة الحقيقة !

انه يريدنا هكذا جاهزة ، خالصة »

« لا تشوبها شائبة »

كما لو كانت الحقيقة قطعة من العملة المعدنية

أجل : حتى لو كانت الحقيقة عملة ، فانها على أقل تقدير

عملة معدنية قديمة ، لابد أن يقدرها المرء

ومع ذلك لا تزال قيد التداول ، غير أن هذه العملة القديمة

التى سككت بخاتم السك

ما أن يضعها المرء على المائدة ويحصيها

حتى تتلاشى

فهل تحفظ الحقيقة فى الزهن

كما نحفظ المال فى الحقيقة ؟ (١١)

Ibid : p. 22.

(١٠)

(*) يعتبر لسنج من فلاسفة التنوير ، وله عدة مسرحيات ، منها « مينافون بارنهم » ، وله دراسة جمالية بعنوان لاكزون Læcon ١٧٦٦ ، ومن أهم أعماله الفلسفية تربية الجنس البشرى ١٧٨٠ ، وتصوير مسرحية ناثان الحكيم التى اشار اليها هيجل فكرة التسامح بين الأديان الثلاثة عن طريق العمل الصالح لا اليقين النظرى .
انظر : د. حسن حنفي فى تقديمه لنص تربية الجنس البشرى لسنج ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ١٧ .

Hegel's Texts, p. 59.

(١١)

ويعبر هذا النص من المسرحية عن مفهوم الحقيقة عند هيجل ، التي لا يمكن أن تقدم سهلة وميسرة ، وإنما تأتي بعد عناء التصور الشامل ، ولذلك يرفض هيجل الاتجاهات التي ترى إمكانية إدراك الحقيقة عن طريق الحدس المباشر ، أو في صورة المعرفة المباشرة للمطلق أو الدين أو الوجود ، ويرى أن الحقيقة هي تجاوز لهذه المرحلة من المعرفة الحسية المباشرة ؛ فالروح حين تنشئ الحقيقة في صورة النسق العلمي (أى الفلسفى) ، فهي تعي أنها قد « تجاوزت الطابع المباشر لايمانها ، تجاوزت رضا السكينة ، اللذين امتلكهما الوعي فيما يتعلق بتوافقها مع الماهية وحضورها العام » (١٢) . فالحاجة إلى التفلسف تشتد حين تفقد الروح حياتها الجوهرية ، وتمي ضياعها ، كما تعي تناهيتها المتجسد في مكوناتها ؛ فالروح تنزع عنها القشور ، وتعترف بأنها في محنة وشقاء ، وهي لا تطلب من الفلسفة معرفة الذات ، بل تطلب منها أن تساعد على تأسيس جوهرها .

ويوضح هيجل الأوضاع الخاصة للروح التي تلعب لوجود الفلسفة ، فيبين أن الروح عندما تكون حاسة أو مدركة إدراكا حسيا ، فإنها تجد موضوعها في شيء حسي ، وعندما تتخيل تجد موضوعها في صورة أو تمثل ، وعندما « تريد » تجد موضوعها في هدف أو غاية ولكن على الرغم من وجود موضوعاتها ، فإنها تظل متميزة عنها ؛ ولذلك تسعى الروح دائما إلى أن تشبع حياتها الداخلية العليا العميقة « الفكر » فتجعله موضوعا لها ، « فاعمق ما في الذات هو الفكر ، وهكذا تجعل الروح من الفكر موضوعا لها » (١٣) ، وهكذا تنشأ الحاجة إلى الفلسفة أو الفكر ، لأنه عن طريق الفكر تعود الروح إلى ذاتها لأن الفكر هو مبدؤها وهو ذاتها النقية الصافية » (١٤) ولكن حين ذاك نجد أن الفكر - هو نفسه - قد وقع في شباك التناقضات ، وتشعر الروح بقدرتها على التغلب على هذا الوضع ، وعلى العثور بداخلها عن حل لهذه التناقضات ويرى هيجل أن هناك موقفين إزاء التناقض الذي تجد فيه الروح ذاتها الموقف الأول : أن ترثد الروح القهقري إلى الوراء لتجد الحل في صورة المعرفة المباشرة ، الذي يذهب إلى أن هذه المعرفة هي الصورة الوحيدة التي تصل عن طريقها إلى معرفة الحقيقة ويؤدي هذا الموقف إلى كراهية العقل والتفكير ، والموقف الثاني : وهو ما يدعو إليه هيجل ، وهو رفض مذهب المعرفة المباشرة الذي يعتمد

Ibid : p. 14.

(١٢)

(١٣) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية ، الترجمة العربية ، ص ٦٣ .

(١٤) المصدر السابق : الموضوع نفسه .

على الحواس فقط ، والاعتماد - بدلا من ذلك - على الطابع الجدلي للفكر
الذى يدرك التناقض لكى يسعى الى حله .

وهنا نصل الى السبب الثانى لنشأة التفلسف والحاجة الى الفلسفة
الذى يرجع الى رغبات الفكر الملحة فى حل التناقض الذى تجده الذات
نفسها فيه ؛ فالروح - هنا - لا تريد أن تترد الى الوضع الطبيعى
للروح ، وتريد أن ترتفع فوق الحواس ، وفوق الاستدلال من الحواس
أى فوق المعرفة المباشرة (*) .

أى أن بداية التفلسف عند هيجل هى سلب Negative للمعرفة
المباشرة ، أى سلب الطابع المباشر الذى تظهر عليه الأشياء فى صورتها
الأولى ، ويتم هذا عن طريق تحويل كل ما هو جزئى الى كلى لأن الفكر عند
هيجل بطبيعته كلى ؛ ولذلك فهو يقول : « ان التفكير هو باستمرار سلب
لما يوجد أمامنا وجودا مباشرا » (١٥) ، لكن كيف يتم الانتقال من المعرفة
المباشرة الى المعرفة الكلية الفلسفية التى يقصدها هيجل ؟

والحقيقة أن هذا سؤال يكشف عن مبدأ رئيسى فى فلسفة هيجل ،
فهذا يتم عن طريق مبدأ التوسط Mediation (١٦) ، و « التوسط ليس
سوى هوية الذات التى تحرك ذاتها أو انعكاسها على ذاتها » (١٧) ، ومعنى
التوسط عند هيجل هو أن نتخذ من شئ ما نقطة نسير منها الى شئ آخر
بحيث يكون وجود هذا الشئ الثانى متوقفا أو معتمدا على وصولنا اليه
من خلال شئ آخر متميز عنه « (١٨) ويضرب هيجل مثلا على ذلك
« بفكرة الله »؛ فنجد أن معرفة الله هى فى طابعها الحق ارتفاع فوق
الاحساسات والادراكات الحسية ، ومن ثم فهى معرفة تتضمن موقفا
سلبيا من معطيات الحس الأولى ، وهى الى هذا الحد تتضمن توسطا ،
ومعرفة الله لا تتحقق نتيجة للجانب التجريبي من وعينا ، ولكن استقلالها
يتحقق بصورة جوهرية عن طريق هذا السلب لمعطيات الحس أو الارتفاع

(*) اشار هيجل فى محاضراته عن فلسفة الفن الجميل وهو بصدد الحديث عن
اغتراب الفنان فى العالم الى أن انجاز الفلسفة الرئيسى هو حل هذا التناقض ، ويرى أن
« الوقوع فى التناقضات هو واحد من الدروس الرئيسية فى المنطق » .

(١٥) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية ، ص ٦٦ .

(١٦) بين هيجل العلاقة بين المباشرة والتوسط فوضع أن أحدهما لا يمكن أن يغيب
عن الآخر أو يوجد بدونه أنظر : د . امام عبد الفتاح : المنهج الجدلى عند هيجل :
ص ١٥٠ وما بعدها .

Hegel's Texts, p. 32.

(١٧)

(١٨) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية ، ص ٦٦ .

عنها • أى « تبدأ المعرفة حين تقضى الفلسفة على تجربة الحياة اليومية ، فتحليل هذه التجربة هو نقطة البدء فى البحث عن الحقيقة » (١٩) • ويعنى هذا أن هيجل يبين أن الحقيقة ليست جزئية عارية « الوعى الحسى » ، وليست جزئية ممتزجة بالكلية « الادراك الحسى » ، وإنما لابد أن تكون كلية خالصة مع عنصر للجزئية مرفوعة تماما ، أى كليات غير مشروطة (٢٠) ، ويتم الانتقال من المرحلة الأولى (الوعى الحسى) الى المرحلة الثالثة (العقل الكلى) عن طريق المرحلة الثانية وهى التوسط ، والواقع أن هذه الصور تعكس مراحل العقل وهى :

(أ) مرحلة الوعى المباشر : وفيها نجد الموضوع مستقلا عن الذات •

(ب) مرحلة الوعى الذاتى : الموضوع هو الذات •

(ج) مرحلة العقل : الموضوع متحد مع الذات •

ونلاحظ أن المرحلة الأولى من مراحل الوعى هى مرحلة مباشرة ، بمعنى أن الموضوع يوجد مباشرة أمام الوعى ، ويشركه ادراكا مباشرا ؛ فليس ثمة حلقة وسطي أو توسط بين الذات والموضوع ، وتعتبر هذه المرحلة هى الأساس لكل المراحل المقبلة التى تمر بها الروح ، وتوجد داخل هذه المرحلة تقسيمات فرعية أخرى - مثل عادة النسق الهيجلى فى معظم مراحل - فالوعى الحسى يقودنا الى الادراك الحسى عن طريق الطابع المجرد للوعى الحسى الذى يدركه الأشياء بدون توسط ، ومعزولة عن بعضها تماما ، ويتم الانتقال من الادراك الحسى الى الفهم Intellect وهو التقسيم الفرعى الثالث الذى يقودنا الى المرحلة الثانية وهى الوعى الذاتى ، التى يتم بها حذف التعارض بين الذات والموضوع « (٢١) لأن الوعى الذاتى يتعرف على ذاته فى موضوعه المتميز عنه ؛ ولذلك يتركز نشاط الوعى الذاتى على موضوعين أولهما « الآخر » ، وهو الموضوع المباشر الذى يربط الوعى الذاتى بالطبيعة من خلال تصور الحياة والرغبة (٢٢) وثانيهما : « ذاته » بمعنى أنه يهتنى الى ذاته مرة أخرى حين يتجاوز الطبيعة ، ويتبين أنه لا يتعرض على ذاته الا فى ذات أخرى ،

(١٩) هيربرت ماركيز : العقل والثورة ترجمة : د • مؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص ١٠٨ •

(٢٠) د • امام عبد الفتاح امام : المنهج الجلى عند هيجل « مرجع سبق ذكره » ، ص ١١٨ •

(٢١) Jean Hyppolite : Genesis and Structure, p. 156.

(٢٢) Ibid : p. 151.

والانتقال - هنا من فكرة الى أخرى - لا يتم مباشرة كما هو الحال في مرحلة الوعي المباشر ، وإنما يكون عن طريق التوسط ؛ ولذلك يرتقى حتى يصل الى وحدة الذات مع الموضوع في مرحلة العقل ، وهكذا يتبين لنا أن هيجل يبدأ بتجربة الوعي العادى فى الحياة اليومية ، ويبين لنا أن هذا النوع من التجربة ، ينطوى على عناصر تقضى على تقننا به على ادراك الواقع ؛ ولذلك يندفع الى البحث عن طريق فى الفهم تعلق على هذه التجربة ، ولكن نلاحظ أن هذا التقدم والتطور هو عملية داخلية للتجربة ، ولا ينتج بفعل عوامل خارجية ؛ فحين ينتبه المرء الى أن نتائج تجربته لا تحقق له ما يريد من يقين ، فإنه يتخلى عنها ، لينتقل الى نوع آخر ؛ أى ينتقل من اليقين الحسى الى الادراك ، ومن الادراك الى الفهم ، ومن الفهم الى اليقين الذاتى حتى يصل الى حقيقة العقل . والعقل عند هيجل هو عقل ملاحظ ، يلاحظ ما يدور فى العالم الداخلى للانسان ويدرك القوانين النفسية والمنطقية ، والعقل هو الروح التى تبدو فى الحضارة حين يصبح الروح غريباً عن نفسه أو فى الأخلاق حين تعود الروح الى ذاتها ، والشعور الواعى عند هيجل هو شعور عقلى ونلاحظ أن العامل الذى يحدد مجرى التجربة الفلسفية عند هيجل هو العلاقة بين الوعي وموضوعاته ؛ فعندما تبدأ التجربة ، يبدو الموضوع فى الوعي الحسى كياناً ثابتاً ، مستقلاً عن الوعي ، وتبدو الذات غريبة عن الموضوع ، ثم « تتقدم التجربة الفلسفية الى ادراك أن الموضوع ذات أيضاً ، وأن العالم لا يصبح واقعياً الا بفضل القدرة الفاعمة للوعي » (٢٣) وهذا الصراع التاريخى بين الانسان وعالمه ، هو ذاته جزء لا يتجزأ من الطريق الى الحقيقة ، ومن الحقيقة ذاتها ، لأنه لابد للذات من أن تجعل العالم هو عملها الخاص ، حتى تتعرف على نفسها بوصفها الواقع الوحيد ، وبذلك تصبح عملية المعرفة عند هيجل هى نفسها مسار التاريخ .

والحقيقة اذا تأملنا علاقة الذات والموضوع فى المراحل السابقة التى أشرنا اليها سنجد أن هيجل ربط فكرة الاغتراب بفكرة الحقيقة ؛ فالموضوع يظل غريباً وبعيداً عن الحقيقة ، طالما أن الانسان عاجز عن تحويل الموضوع الى ذات ، كما يتسنى له أن يتعرض على نفسه وراء الأشياء والقوانين الموجودة فى الطبيعة فى شكلها الجامد ، وحين يمتلك الانسان الوعي والقدرة على تجاوز العالم الموضوعى الطبيعى ، فإنه يكون قد بدأ طريقه نحو حقيقته الخاصة به بوصفه انساناً ، ونحو حقيقة هذا العالم أيضاً ؛ فيبدأ بالتعرف على ذاته والتعرف على العالم الذى كان غريباً

عنه ، (٢٤) ولا يتأتى هذا الا حين يجعل من العالم الخارجى تحقيقا كاملا لوعى الذاتى ، وهذا يعنى أن الاغتراب عند هيجل يتأسس على شكل العلاقة بين الذات والعالم ؛ فيكون الانسان مغتربا حين لا يتعرف على ذاته فى العالم ، ويتجاوز اغترابه عندما يصبح العالم جزءا منه ، لكن كيف يتم هذا ؟ يبين لنا هيجل أن هذا يتم حين يبدأ الوعى الذاتى فى تملك الأشياء التى تحيط به ، لكن الوعى يكتشف أن تملك الأشياء لا يمثل النغاية الحقيقية لرغباته ، وأن حاجاته لا تبلغ رضاها الا بالاتحاد بذوات آخر . بمعنى أنه لا يجد الوعى الذاتى نفسه الا فى وعى ذاتى آخر ، ومن خلال علاقة الوعى الذاتى بالآخرى يصل هيجل الى ديكالكتيك السيد والعبد ، وإذا كان الانسان فى علاقته بالآخرى يحقق الانسان نفسه ويغترب ، فان جدل السيد والعبد تعبير عن هذه العلاقة المتناقضة ؛ لأن العلاقة بين الانسان والآخر ، لا تنسم بالمصالحة والتناغم ، فهى صراع حياة وموت ، بين أفراد متساوين ؛ فالسيد يملك عمل غيره ويعيش عليه ، بينما العبد لا يملك شيئا سوى عمله ، وحين يخرج فى منتجات يصبح شيئا متخارجا ومنفصلا عنه (٢٥) ولكن عن طريق الصراع بين الأنا والآخر ، يتعرف الانسان على امكاناته الحقيقية ، لأن حقيقة الوعى الذاتى لا تقوم فى « الأنا » ، بل فى « نحن » (٢٦) .

ويوضح هيجل لنا أن العلاقة بين السيد والعبد لا تقوم نتيجة شروط طبيعية أو انسانية ، وانما نتيجة لشكل معين من توسط الأشياء ؛ فمثلا : العبد يشعر بالتشيؤ Reification ؛ ولذلك وجوده مغترب ، لأنه لا يعامل باعتباره انسانا وانما بوصفه شيئا ، ووجوده هو عمله ، وسلب عمله هو سلب وجوده ؛ ولذلك فان العمل لديه هو الأساس ، وحين يتأمل العبد فى الأشياء التى صنعها ، ويتخارج وعيه ، فانه ينتقل من التشيؤ الى الاستقلال ، لأن الأشياء التى صنعها هى جزء من وجوده ، والسيد حين يمتلك الأشياء التى صنعها العبد ، يتعامل مع وعى آخر ، وهكذا يشعر السيد أنه ليس حرا ؛ لأنه يعيش فى حياته خاضعا لاحتياجه

(٢٤) المصدر السابق : الموضع نفسه .

(٢٥) النقط جورج لوكاتش G. Lukács هذه الفكرة ، وعبر عنها فى كتابه « التاريخ والوعى الطبقي » ، حين بين أن جوهر الصلة بين الأفراد يأخذ طابعا شيئا ، وقد ربط هذه الفكرة بالفكر الماركسى بشكل عام .

انظر تحليل هذه المقولة فى دراستنا للماجستير بعنوان : (الرؤية الجمالية لدى جورج لوكاتش) فى الجزء الخاص بالتشبيق بوصفها مقولة انطولوجية والتشبيق والكلية ص ١٠٢ الى ص ١١٦ .

(١٦) د. تازلى اسماعيل : الشعب والتاريخ (هيجل) ، دار المعارف ، القاهرة ،

١٩٧٦ ، ص ١٢١ .

لعمل الآخر ؛ لأن الحرية عند هيجل هي حقيقة الروح ، والفكرة حين تنتقل من المجال العلمي ، أو الوجودي الى ميدان التحقق فانها تعبر عن هذا التحقق من خلال مفهوم أساسي هو الحرية ، والحرية الشخصية هي الاستقلال بمعنى عدم الاحتياج للآخر ، وتكون غير تابعة له ؛ فالعبودية هي خضوع الذات للآخر (٢٧) .

وهكذا نجد عند هيجل أن الوعي يولد في صيرورة العمل . وأن العالم هو تموضع Objectivation الأنا ؛ حيث يرى الوعي في علاقات العالم ويتعرف عليها ، ويتبين لنا من هذا أن هيجل أقام موضوع الاغتراب على أساس تعارض الذات والعالم ، وبحث عن سبيل تجاوز الاغتراب ، فلم يجده الا في مستوى الوعي الذاتي الحر ، ومرة يقرأ فيها الوعي حركته نحو التحقق الكامل (٢٨) .

يتبين لنا مما سبق أن الفلسفة تساهم في انتزاع البشر من انغماسهم في الحسى والمبتذل ، والخاص الذي تحجب عنهم الحقيقة ؛ ولذا يرى هيجل أن أهم ما يميز التفكير الفلسفي عن التفكير العادي في كونه فكرا لاحقا ، بمعنى أنه يأتي بعد التفكير الشائع في حياة الناس اليومية ، الذي يرتبط بالتمثلات والمشاعر والاحساسات ، والفلسفة تجعل من هذا التفكير موضوعا للتأمل ؛ ولذلك فالفلسفة لديه فكر انعكاسي Reflection ويقصد بذلك أن الفلسفة تأتي بعد أن يكون قد تم بناء الواقع ؛ فلسفة الفن - على سبيل المثال - لا تفرض قواعد معينة على الفنان ، أو تقسم نظرية نهائية في الفن ، تأتي للتأمل وتحليل الفكر الجمالي والأعمال الفنية ، الفرق الجوهرى بين التفكير الفلسفي والتفكير الحسى الشائع ، هو أن التفكير الشائع يرتبط دائما بالتعبير عن الحسى ، والأشياء ذات المدلول الحسى ، بينما التفكير الفلسفي (*) ينتقل من

(٢٧) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية ، هامش المترجم : ص ١٠٢ .

(٢٨) تناول د. محمود رجب الاغتراب = عند هيجل بالتفصيل في كتابه « الاغتراب »

منشأة المعارف الاسكندرية ١٩٧٨ ، وانظر له أيضا : المرأة والفلسفة ، ص ٢٢ - ٢٤ .

(*) ان التفكير الفلسفي عند هيجل لا يقتصر على دراسة الوجود كما هو الحال عند أرسطو أو على دراسة الذات التي تفكر كما هو الحال عند كانط ، وإنما يجمع الواقع ، بل أن تصورات الذات أي مفاهيمها قد أصبحت صميم الواقع ، فنتحول بذلك بينهما في وحدة جدلية ، فمقولات الذات ، لم تعد مقولات يفصلها « الشيء في ذاته » عن الابدستولوجيا الى انطولوجيا ، ويعود الوجود ذاتا بقدر ما يعود الذات وجودا ، ولذلك فالفلسفة لديه تبحث في الذات والموضوع معا .

انظر هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية ، الترجمة العربية ، ص ٦٢ .

وانظر أيضا : Jean Hyppolite : Genesis and Structure, p. xix.

• الأفكار المرتبطة بالأشياء الجزئية الى المقولات (**) •

يقول هيجل : اذا قلنا أن المقولات عارية تماما من الواقع ، فإن ذلك القول يعنى أنها لا تتضمن فى ذاتها أية حقيقة ، لأنها تظل حقيقة صورية، دون أن تصبح حقيقة كاملة واذا ظلت الحقيقة صورية وخالصة ، دون أن تلتبس بالواقع ، فهي تجريد أجوف فارغ ، اذ أنها حقيقة منفصلة عن مضمونها ومحتواها ، (٢٩) •

ومن هذا يتضح أن الحقيقة ذات التجريد الفارغ Empty Obstraction انما هي حقيقة ناقصة ، بمعنى أن الحقيقة الصورية Formal Truth المجردة ، هي بالضرورة حقيقة عارية عن الواقع ؛ أى أن الصورى هو أمر منفصل عن الواقع ، حيث أن الصورى لا واقع له have no reality فيبقى دائما بلا مضمون ، خاليا ، وناقصا ينتظر المحتوى ، فتتحول الحقيقة الصورية الناقصة الى حقيقة واقعية كاملة •

وقد بين هيجل فى تصدير ظاهريات الروح ، أن العنصر المكون للفلسفة هو الواقع الفعلى ؛ فيقول : « أما الفلسفة •• فلا تدرس التعينات أو التحديدات غير الجوهرية بل تدرس التعينات بقدر ما تكون منطقية على الجوهر ؛ فعنصرها المكون ومحتواها ليس المجرد أو غير الواقعى بل الواقعى أو الفعلى ، ذلك الذى يصنع ذاته ويحيا فى ذاته ؛ أى الوجود القائم فى تصوره الشامل » (٣٠) ، وقد رد هيجل على من يهتمون الفلسفة بالتجريد الأجوف والبعد عن الواقع فى مقال له بعنوان « من الذى يفكر على نحو مجرد » « Who thinks abstractly » (٣١) ، بين فيه أن طبيعة التفكير الحسى الشائع ينطوى على قدر من التجريد ، لأن اللغة التى تفكر بها تبين لنا أننا لا نتمسك بالحسى والجزئى وانما نرده دائما الى الكل الذى ينتمى اليه •

ومهمة الفيلسوف هي مواجهة أنماط التفكير الشائع ، وأن يبين للآخرين أهمية المنهج الفلسفى فى الكشف عن الحقيقة ، من خلال

(**) المقولات عند هيجل هي الماهية الاساسية للأشياء ، وهى قلب الأشياء ومركزها • انظر د. امام عبد الفتاح امام : الميتافيزيقا ، دار الثقافة ، القاهرة ١٩٨٦ ، ص ١٢١ •

Hegel : Phenomology, Sec. 299, p. 180. (٢٩)

Hegel's Texts, p. 70. (٣٠)

Ibid 9 From p. 113 to p. 118. (٣١)

البرهنة على صحة منهجه الخاص في المعرفة ، وأن هذا المنهج لا يمكن اكتسابه الا عن طريق التدريب : فالتفلسف من وجهة نظر هيغل يبدأ بدراسة « علم الفلسفة » الذي يساعدنا على التفكير من خلال المقولات أو الأفكار الشاملة (٣٢) ويؤكد هيغل على أنه لابد « أن تفهم الفلسفة أن مضمونها ليس الا الواقع الفعلي Wirklich Keit أعني لب الحقيقة الذي نتج في الأصل وينتج ذاته في نطاق حياة العقل وأصبح هو الذي يشكل العالم الداخلي والخارجي للوعي ؛ فنحن نبدأ بالتعرف على هذا المضمون من خلال ما يسمى بالتجربة » (٣٣) والغاية النهائية التي يهدف اليها العلم الفلسفي من خلال التحقق من هذا ، هي الوصول الى ضرب من التوفيق بين العقل الواعي لذاته والعقل الموجود في العالم أو بعبارة أخرى الواقع الفعلي .

ولذلك ، فإن عبارة « المعقول واقعي ، والواقعي معقول » التي ترد في صدر « أصول فلسفة الحق » (٣٤) ، تعني أن ما هو عقلي يحمل في باطنه القوة والقدرة التي تجعله يتحقق بالفعل في الواقع ، وما هو واقعي عقلي هو نتيجة مترتبة على الجزء الأول من العبارة ، بمعنى إذا ما تحقق العقلي ؛ ففي هذه اللحظة وحدها ، يصبح ما هو متحقق بالفعل عقليا ، أي أن العقل ليس من الضعف بحيث يظل قابعا في أعماق الذات ويظل ذاتيا ، أي أن العقل ليس من الضعف بحيث يظل قابعا في أعماق الذات ويظل ذاتيا ، وإنما لديه من القوة ما يجعله يتحقق في الواقع » (٣٥) .

(٣٢) يرد هيغل بسخرية على الذين يدعون التفلسف دون دراسة . فيبين لنا أن أي حكمة تتطلب قدرا من التعليم والتدريب ، فعلى الرغم من أن الانسان لديه القالب الخاص بقدمه ، ويمتلك يدين يستطيع أن يصنع بهما الحذاء ، الا أنه لا يستطيع أن يصنع بهما الحذاء ، الا أنه لا يستطيع هذا دون أن يتعلم حرفة صناعة الأحذية ويتدرب عليها ، فما بالك بالتفكير الفلسفي الذي يحتاج لتدريب خالص ، انظر هيغل : الموسوعة الترجمة العربية ص ٥٣ - ٥٤ .

(٣٣) المصدر السابق : ص ٥٤ والمقصود بالتجربة عند هيغل الخبرة والتجربة الشخصية ، ولا يقصد بالتجربة العملية التي تدل عليها كلمة Experiment .
انظر : مقدمة د . امام عبد الفتاح لنص الهيغلي ، ص ٢٣ .

Hegel : Philosophy of Right, p. 10. (٣٤)

(٣٥) أشار د . امام في كثير من كتبه وترجماته ومقالاته الى هذا الخطأ الشائع في تفسير العبارة ويرجع شيوعه الى انجلز . انظر هامش الموسوعة الفلسفية ، ص ٥٥ « مصدر سبق ذكره » ، ومجلة العربي الكويتية ، ص ١٢١ ، وانظر أيضا كتاب الوجودية ترجمة : د . امام عبد الفتاح امام ، عدد ٥٨ من سلسلة عالم المعرفة ، ص ٢٠٤ .

والفلسفة عند هيجل حين تجعل من الواقع الفعلي موضوعها ، فأنها لا تقصد ظاهراً الواقع الخارجى وجزئياته ، وإنما تقصد الغوص الى جوهر العالم الكلى « فالحق هو الكل ، ولكن الكل ليس سوى الماهية التى تحقق اكتمالها الذاتى من خلال تطورها » (٣٦) ؛ فهو يقصد الواقع الكلى الذى يعبر عن العقل ؛ فالواقع الفعلي « ليس مجرد شيء سلبى ، أو طبيعى معطاء . فما هو واقعى أو متحقق بالفعل هو نتيجة لعمل ما أو لفعل » (٣٧).

وإذا كانت الحقيقة التاريخية تهتم بإبراز العارض والعشوائى ؛ فإن الفلسفة تشغل بماهية ما تدرسه . فبينما يعنى مؤرخ الدين أو الفن بالأحداث العارضة وغير الضرورية نجد أن المهتم بفلسفة الفن أو الدين يطرح لتساؤل ماهية الفن أو الدين ، من أجل أن يصل الى التصور الشامل ، أو الفكرة الشاملة ، ويستخدم هيجل عبارة تعبر عن طبيعة المسلك الشاق الذى يوصلنا الى الحقيقة ؛ فيقول : « من أكثر الأشياء أهمية أذن فى دراسة العلم أن يحل المرء على عاتقه عناء التصور الشامل (Th Exertion of the Concept die Anstrengung des Begriffs)

ان هؤلاء الذين اعتادوا الانسياق من فكرة عامة الى أخرى يضيئون ذرعا بالتصور الشامل ، اذا ما أعترضهم تماماً تلك العادة يتعين تسنيتها بالتفكير المادى أى الوعى العارضى الذى لا ينهمك الا فى المادى ونحن ثم نجد صعوبة فى رفع الذات والعلو بها فوق المادة لتصبح ذاتها » (٣٨) .

وإذا كان هيجل ينتقد الحقيقة الرياضية والتاريخية ، لكى يبرز الحقيقة الفلسفية ، فإنه ينقد العلوم التجريبية لكى يبين لنا الفرق بين الفلسفة والعلم ؛ فيوضح لنا أنه لابد أن نميز بين مصطلح الفكرة الشاملة ، وبين ما يطلق عليه الفكرة ، « فالعبارة التى تقول بأن اللامتناهى لا يمكن ادراكه بواسطة الأفكار هي عبارة تكررت . . . » (٣٩) ، وهى تقوم على التفكير الضيق لمعنى الأفكار ، فالفكر الذى يفترض أنه أداة للمعرفة الفلسفية يحتاج هو نفسه الى تفسير أبعد ، بمعنى أن نفهم بأى معنى تعبر الأفكار عن الضرورة ، وحين تزعم القدرة على ادراك موضوعات مطلقة ،

Hegea's Texts, p. 88.

(٣٦)

هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية ، انظر : هامش الترجمة ، من ٥٥ .

Hegea's Texts, p. 32.

(٣٨)

هيجل : موسوعة من ٦١ .

(٣٩)

مثل : الله والروح والحرية . وهذا التفسير لحدود الفكر وقدراته هو درس من دروس الفلسفة ، وتعتبر الفلسفة النقدية أفضل مثال لذلك . فكأنه يطلب منا أولا أن نفحص ملكة المعرفة ، وننظر ، فيما اذا كانت قادرة على العمل أم لا ، اذ ينبغي علينا أن نفحص الأداة قبل أن نعيدها اليها بالعمل « (٤٠) حتى لا تضيع جهودنا أدراج الرياح فبدلا من أن تهتم المعرفة بدراسة موضوعاتها - عادت تدرس نفسها ، أى عادت الى مسألة الصورة ، ويرى هيغل أن فحص أداة المعرفة معرفة لكن محاولة المعرفة قبل أن نعرف هي أشبه ما يكون بقول القائل : « اننى لا أستطيع أن أغامر بالنزول الى الماء قبل أن أتعلم السباحة » (٤١) ، ويرى هيغل أن الفكرة لا يكون لها حق الوجود ، أو لا توجد بالفعل الا اذا تحققت ، ولذا يقرر أن مبدأ التجربة شرط بالغ الأهمية « (٤٢) ، والمقصود بالتجربة هنا ، هو أن يكون الفيلسوف على اتصال بأى واقعة يدرسها : فيبحث عن ارتباط الواقعة وتوحيدها مع ذاته ، ويتصل بالواقعة عن طريق الحواس أو العقل أو الوعي الذاتى ، ويعنى هذا أن الفيلسوف لا يتناول الواقعة الا اذا تعرض لها عن طريق مصادر المعرفة لديه ؛ فيقول « وعلينا أن نتصل بموضوعنا مباشرة سواء عن طريق الحواس الخارجية ، أو عقلنا الأكثر عمقا ، أو وعينا الذاتى العميق ، وهذا المبدأ نفسه ما نجده فى يومنا الحاضر تحت اسم « الايمان » والمعرفة المباشرة ، أو الوحي فى العالم الخارجى ، وقبل كل شيء فى قلبنا نحن » (٤٣) .

ويمكن هنا أن نتساءل : اذا كان هيغل يجعل من التجربة شرطا أساسيا لعملية التفلسف ، فما الذى يفرق بين الفلسفة وبين العلوم الطبيعية التى تجعل من التجربة نقطة بداية لها ؟ .

وعلى الرغم من أن النتائج التى تصبو اليها العلوم التجريبية هي القوانين ، أو القضايا العامة أو الكلية ، مما يجعل هناك قاسما مشتركا بينهما يتمثل فى هذا الطابع الكلى الا أن الفرق بين الفلسفة والعلم يكمن فى قضيتين : أولاها : أن مفهوم التجربة مختلف بين الفلسفة والعلم ؛ فهناك دائرة من الموضوعات لا تستطيع العلوم التجريبية تطبيق مفهوم التجربة عليها : مثل : الحرية ، والروح ، والله ، لأن هذه الموضوعات

(٤٠) المصدر السابق ٠٠٠ ص ٦٢ .

(٤١) هيغل : المصدر السابق ، ص ٦٢ .

(٤٢) المصدر السابق ، ص ٥٧ .

(٤٣) المصدر السابق : الموضع نفسه .

تنتهي ميدان مختلف لا يمكن أن نخبره بحواسنا ، ولكن عن طريق الوعي *Consciousness* ، ولأن هذه الموضوعات من حيث نطاقها ومضمونها لا متناهية . مثل : فكرة الله ، بينما العلوم التجريبية تدرس المتناهي ، مثل : النبات والحيوان .

وثانيتها : أن الاختلاف بين الفلسفة والعلوم التجريبية يكمن في صورة العلم أي منهجه : فمنهج العلوم التجريبية يكشف عن نقيصتين : أولاها أن المبدأ الكلي في القوانين العلمية هو بذاته غامض وغير متعين ، ولهذا نجد أن المبدأ الكلي في القوانين العلمية هو بذاته غامض وغير متعين نجد أن المبدأ لا يرتبط بالجزئيات أو التفصيلات فكل منها خارجي وعرضي بالنسبة للآخر ، وثانيتها أن العلوم التجريبية تعتمد على منهج يبدأ بالمعطيات والمسلمات التي لم تفسر ، أو تستنبط ، بينما الفلسفة لا تبدأ بأية معطيات أو مسلمات ؛ ولذلك فحين تحاول الفلسفة التفكير في هذه العلوم ، فإنها تحاول التخلص أو إصلاح هذه العيوب عن طريق الفكر النظري *Speculation* وهو الذي يعطيها الطابع النوعي الخاص بها .

وإذا كانت العلوم التجريبية والرياضية لا تأخذ بالنتائج الفلسفية ، فإن العلم النظري « الفلسفة » لا يهتم الوقائع التجريبية المتضمنة في علوم عديدة ، وإنما يقوم الفيلسوف بالتعرف عليها ويستخلصها وهو ينشد ويدرك في بنية هذه العلوم العنصر الكلي فيها ، وهو قوانينها وتعميماتها ، ولكنه إلى جانب هذا كله ، فإنه يدخل مقولات أخرى جديدة إلى مقولات العلم ، ويعطيها صفة الانتشار والتداول « (٤٤) ؛ ولذلك فحين يدرس هيجل الحقيقة الرياضية « *Mathematical Truth* » يبين لنا أن البراهين الرياضية تنطوي على عملية معرفية فحسب ، ولا تتضمن عملية انطولوجية ، في حين الحقيقة الفلسفية تتضمن البعد المعرفي والانطولوجي - أيضا - ، فنحن نشهد في البراهين الرياضية نموًا للمعرفة بشيء ، ولكننا لا نشهد نموًا لهذا الشيء الذي نعرفه ، فالبرهان يظل خارج محتوى المعرفة (٤٥) .

وإذا أردنا أن نبين العلاقة بين تاريخ الفلسفة والحقيقة عند هيجل ، سنجد - لديه - أن تاريخ الفلسفة يطرح لنا « مجموع الفكر أو شموله وحرية الكل ، وكذلك الأجزاء الفرعية التي يشتمل عليها هذا الكل » (٤٦) ،

(٤٤) المصدر السابق ، ص ٦١ .

Hegel's Texts, p. 70.

(٤٥)

(٤٦) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية ، الترجمة العربية ، ص ٧٠ .

والحقيقة هي مجموع الفكر . ولذلك فإن الحقيقة تتبدى فى تاريخ الفلسفة ؛ ولذلك فهو يشبه تاريخ الفلسفة بالنبات فيقول : « ان البراعم يختفى حالمًا تتضح الزهرة ، وفى وسع المرء أن يقول ان اللاحق يبدى السابق ، وعلى هذا النحو ذاته ، تكشف الثمرة أن وجود الزهرة زائف للنبات ، وتحل محل الزهرة بوصفها حقيقة النبات » (٤٧) . وهذا يعنى أنه يرى كل فلسفة ذات نسق ضرورية داخل الكل الفلسفى . وهذه الدرجة المتساوية من الضرورة هي وحدها التي تشكل حياة الكل .

و « تعد الفقرة السابقة من أمتع الفقرات التي كتبها هيجل واكثرها حسماً » (٤٨) ، لأنه يقدم مفهوماً جديداً عن تاريخ الفلسفة ، ويراه تطوراً تقنياً للحقيقة ، فالفلسفات المختلفة لا ينبغي النظر إليها - في رأى هيجل - كما لو كانت متراصة الواحدة بجانب الأخرى ، في ترتيب مكاني ، لأنه لا يمكن فهمها اذا تجاهلنا علاقاتها الزمانية ، ولذلك يرى هيجل ان دراسة فلسفة واحدة أشبه ما تكون بدراسة الزهرة وعزلها عن باقي النبات الذي تنتمي اليه ولذلك لابد من دراسة تطور الفلسفة الى وقتنا الحالى ، كما يحاول عالم النبات أن يدرس النبات بأكمله ، لأن الفلسفات المختلفة تمثل مراحل النضج ، وهو يؤسس بذلك موضوعاً هاماً للدراسة الفلسفة ، وهو تاريخ الفلسفة ، وما يقصده هيجل من النص السابق هو أن الفلسفات لا ينبغي فهمها على أنها أنسجة من الأوهام نسجها مفكرون ذوو مزاج متقلب ، بل ينبغي أن تفهم باعتبارها مراحل ذات دلالة في تطور الفكر ؛ فعندما يختلف أحد الفلاسفة مع من سبقه من الفلاسفة ؛ فليس معنى ذلك أن نرفض الجميع لأنهم لم يستطيعوا الاتفاق فيما بينهم ، بل الأصح هو أن نتساءل كيف يصحح الفلاسفة أفكار من يسبقوهم ، وكيف يحاول كل منهم التنقية التدريجية للمعرفة الحقيقية .

وقد بين هيجل هذه النظرة بالتفصيل فى مقدمة محاضراته فى تاريخ الفلسفة حيث أسس فهمه هذا ؛ فوضع أن تاريخ الفلسفة هو الروح ، وقد انتشر فى الزمان والمكان ، بينما المنطق هو فى لازمانيته وأبديته الدائمة ، وتعتبر المذاهب الفلسفية المتعاقبة فى الزمن هي الصورة الاستمرارية للروح ، وهي تتأمل ذاتها فى حين تكون الحقيقة الأبدية للروح هي الانطولوجيا التي تصل الروح فى نهاية المطاف الى أن تحقق وعيها الذاتى فيها وبها ، فالوجود المطلق في الفلسفات المختلفة التي تظهر

Hegel's Texts, p. 8.

(٤٧)

Ibid : Gausmann's Commentary. p. 9.

(٤٨)

فى التاريخ « قد وجد التعبير عنه فى كل واحدة من الفلسفات الكبرى التى تنحصر وظيفتها فى التعبير عن المطلق من وجهة نظر معينة » (٤٩) ، وقد أشار هيغل الى أن « كل فلسفة كاملة فى حد ذاتها ، وتحتوى شأنها فى ذلك شأن أى اثر فنى حقيقى ، الكلية فى ذاتها » (٥٠) ، ويتضح من هذا أن تاريخ الفلسفة عند هيغل ، يختلف عن النظرة القديمة التى كانت تنظر للمذاهب الفلسفية « على أنها منفصلة ، يقوم كل منها بذاته دون أن يرتبط بالمذهب السابق أو يمهّد للمذهب اللاحق » (٥١) لأنه يرى أن تاريخ الفلسفة مترابط ويتقدم بضرورة باطنية ، فالتعاقب بين الفلسفات أشبه ما يكون بصياغة نسقية Systematization لعلم الفلسفة - على حد تعبير هيغل - التى لا بد أن تكون نسقية ، فأهم ما يميز الفلسفة لديه هو ضرورة أن تكون نسقا ، وما لم تكن كذلك فإنها تكون بغير مبدأ منظم لمحتوياتها فتكون حقائقها غير ذات قيمة .

والمقصود بالنسق System هو ارتباط العضوى فى المذهب الفلسفى ، ويكاد يكون مفهوم النسق عند هيغل مرادفا لمفهوم العلم ؛ فهذا ما توضحه لنا ظاهريات الروح لا سيما فى التصدير ؛ أى أن الفلسفة ذاتها ، يجب أن تشكل نسقا تاما ، ويجب بالمثل على الفلسفة أن تستوعب هذه الانساق وتصبهرها فى « كل » .

ويضيف هيغل أن كل جزء من أجزاء الفلسفة هو بدوره « كل فلسفى » فهو يشكّل دائرة مغلقة على نفسها ، مكتملة بذاتها ، ومع ذلك ففى كل جزء من هذه الأجزاء نجد الفكرة الفلسفية فى صورة جزئية خاصة أو فى وسط خاص ، ولما كانت كل دائرة مفردة تمثل شمولا حقيقيا فإنها تحطم الحدود التى فرضها عليها وسطها الخاص لتخلق دائرة أوسع ، والفلسفة كلها تشبه بهذه الطريقة دائرة مؤلفة من عدة دوائر ، وتظهر الفكرة فى كل دائرة جزئية من هذه الدوائر ، لكن الفكرة ككل ، تتكون فى الوقت ذاته عن طريق نسق هذه الأطوار الجزئية ، وكل منها هو عضو ضرورى فى التنظيم كله ، (٥٢) .

(٤٩) جان هيبوليت : دراسات فى ملكس وهيغل ترجمة : جورج صدقي ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٧١ ، ص ٢١٧ .

(٥٠) أخذ عن هيبوليت الذى أورده عن هيغل فى -صدر السابق ، ص ٢١٨ .

(٥١) هيغل : الموسوعة ، ص ٦٩ .

(٥٢) هيغل : الموسوعة ، ص ٧١ .

ويتضح من هذا أن هيجل لا يضع الفلسفات الى جانب بعضها وضعه عشوائيا ، بل هي لديه لحظات متكاملة تعبر عن كلية واحدة هي الروح . وأن نظام تسلسلها يشكل نظاما باطنيا عضويا أو منطقيا داخليا يحكم نمو الروح وتجسده خلال التاريخ كله ، ونلاحظ أن منهج هيجل في دراسة تاريخ الفلسفة هو نفسه الذي يقدم الأساس الرئيسى في فلسفته بشكل عام (٥٣) ويعنى هذا أن تطور الفكر المعروض في تاريخ الفلسفة مائل في نسق الفلسفة ذاتها ، ولكننا في تاريخ الفلسفة بدلا من النظر الى التطور من الخارج كما هو الحال في التاريخ ، سوف نرى حركة الفكر تتحدد بوضوح داخل وسطها الفكرى الخاص ، والفكر الأصيل يجب أن يكون عينيا ، ولا بد أن يكون فكرة « Idea » ، وحين ينظر اليه في كليته الشاملة فسوف يكون هو الفكرة أو المطلق « Absolute » ، ولا بد لعلم هذه الفكرة أن يتشكل نسقا ، لأن الحقيقة ذاتها عينية ، بمعنى أنها في الوقت الذى تقدم لنا فيه مبدأ الوحدة ورباطها ، فإنها تحتوى بداخلها على مصدر للتطور ، ومن هنا نستطيع أن نقول أن الحقيقة هي مجموع الفكر أو شموله وحرية الكل ، وكذلك ضرورة الأجزاء الفرعية التى يشتمل عليها هذا الكل ألا تكون ممكنة الا حين تنفرد هذه الأجزاء وتتميز (٥٤) .

موقع الفن من النسق الهيجلى :

بينما أن هيجل يرى أن الصورة التى يمكن أن توجد عليها الحقيقة هي صورة النسق العلمى ، ولذلك يرى من المستحيل تقديم صورة عامة عن الفلسفة ، لأنه يصعب تقسيم الفلسفة الى أجزاء ، لأن هذه الأجزاء مرتبطة داخل النسق ، ولهذا فالتقسيم التمهيدى الذى تقدمه هو استباق ، لأننا نفترض أن الفكرة تصبح الفكر الذى يتحد مع نفسه في هوية مجردة ، وانما أيضا في النشاط الذى يضع نفسه في معارضة ذاته ليكون له وجود بذاته ، ويكون مع ذلك مستحوذا على ذاته تماما عندما يكون في هذا الآخر « (٥٥) » ، ويمكن القول بأن الفلسفة الهيجلية تنقسم الى ثلاثة أقسام فرعية هي :

(٥٣) ستيس : فلسفة هيجل ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٩ .

(٥٤) هيجل : الموسوعة مرجع سبق ذكره ، ص ٧٠ .

(٥٥) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية ، ص ٧٥ .

- (أ) علم الفكر فى ذاتها ، ولذاتها وهو علم المنطق .
 (ب) فلسفة الطبيعة : أو علم الفكرة فى آخرها .
 (ج) فلسفة الروح : أو علم الفكرة وقد عادت الى نفسها من ذلك الآخر .

ونلاحظ ، أن هذه الأقسام الثلاثة لا تدرس الا موضوعا واحدا هو الفكرة الشاملة فى مراحلها المختلفة أو العقل فى صوره المتنوعة « (٥٦) ، فمثلا : نجد فى الطبيعة أن الفكرة تتخرج ، أما فى فلسفة الروح فاننا نجد الفكرة تعود الى تأكيد وجود خاص بها وتكون فى طريقها الى أن تصبح مطلقة ، وكل صورة أو قسم من الأقسام الثلاثة التى أشرنا إليها هى فى الوقت ذاته مرحلة عابرة ، أو مرحلة انتقال زائلة ؛ ولذلك لابد أن نوضح أن مضامين كل قسم من الأقسام الثلاثة يفضى الى المرحلة الأعلى ؛ ولذلك فإن عرض العلاقة بينها على أنها أقسام - فقط - هو تصور خاطئ ؛ ففلسفة الطبيعة - على سبيل المثال - تتدرج حتى تصل الى فلسفة الروح ؛ أى أنها تفضى فى نهايتها الى الروح ، أى أننا فى الفلسفة الهيجلية . فى القسم الأول ندرس الفكر الخالص فى ذاته ولذاته ، وفى القسم الثانى ندرس الفكر حين ينتقل الى الآخر أى نقيضه من عالم الفكر الخالص الى المادة الصلبة ، وفى القسم الثالث ، يعود العقل الى نفسه ، أى ندرس الفكر حين يعود من الآخر الى ذاته (٥٧) .

(أ) المنطق هو علم الحقيقة :

المنطق عند هيجل « هو علم الفكرة الخالصة ، بمعنى أنه علم الفكرة فى وسطها الفكرى الخالص » (٥٨) ، ويعرفه - أيضا - بأنه علم الفكر بقوانينه وأشكاله المتميزة ، بيد أن الفكر باعتباره فكرا لا يشكل سوى الوسيط العام ، أو الوضع الكيفى الخاص ، الذى يضيف على الفكرة ما يجعلها تتميز بأنها منطقية ، ولو أننا وجدنا بين الفكرة والفكر فى هوية واحدة ، فإن الفكر فى هذه الحالة ينبغى ألا يفهم على أنه يعنى منهجا أو صورة ، بل على أنه يعنى الشمول الذى يتطور ذاتيا وفقا لقوانينه وأشكاله الخاصة . وهذه القوانين هى عمل الفكر نفسه وليست مجرد

(٥٦) د . امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ٢١ .

(٥٧) المصدر السابق ، ص ٢٢ .

(٥٨) هيجل . موسوعة العلوم الفلسفية ، ص ٧٩ .

واقعة حقيقية يكتشفها ولا بد أن يخضع لها « (٥٩) ونلاحظ أن هناك استعمالا خاصا لكلمة « المنطق » عند هيكل . فالمنطق عنده يعنى العلم الالهي ، « وهو عبارة عن تفكير المطلق في ذاته ، أو - كما يعبر هو عنه - أنه يعنى الفلسفة النظرية . . . وهو يعنى علم البحث في الحقيقة وليس بحال من الأحوال علم البحث عن الحقيقة » (٦٠) . وهذا يبين أن هناك اختلافا بين ميدان البحث في علم المنطق كما يفهمه هيكل حيث يوجد بين الميتافيزيقا والمنطق ، وبين ميدان البحث في المنطق بمعناه التقليدي حيث يفصل بين المنطق (صورة الفكر) ، والوجود (محتوى هذا الفكر) ، فكان علم المنطق التقليدي هو علم البحث عن الحقيقة البشرية أو الانسانية : العلم الانساني ، بينما المنطق عند هيكل هو العلم الالهي ؛ ولهذا فهو يتساءل في موسوعة العلوم الفلسفية ، إذا كان موضوع المنطق هو الحق Truth أو الحقيقة ، فهل نحن قادرون على معرفة الحقيقة ؟ على أساس أننا موجودات متناهية والحقيقة لا متناهية ، بمعنى أن الله هو الحق وهو الحقيقة ، فكيف يتسنى لنا أن نعرفه ؟ ويجب هيكل : بأن الفكر وحده هو القادر على أن يجعلنا على اتصال دائم وبالموجود الاسمي لأنه الوسيط العام ، ويمكن أن تشرح هذه الفكرة ، بأن هيكل يبين أن الفكر وجود ، والذات هي الموضوع ، حيث بين لنا في المنطق أن الموضوع في حقيقته ذات ، فتكشف لنا الخبرة الجدلية أن الحقيقة التي تشكل صميم الجدل وجوهره الحى إنما هي أن (الذات) و (اللامتناهى) هما حقيقة واحدة تعرب عن نفسها بطريقتين مختلفتين ، وحقيقة الجدل تقوم على انكار المتناهى ونفيه باستمرار .

وإذا كان علم المنطق (العلم الالهي) يقابل ظاهريات الروح باعتبارها علم الشعور الفردي في محاولته معرفة نفسه ، في تخطيه الدائم لذاته ، في انتقاله من لحظة الشعور الى الشعور بالذات الى لحظة العقل حيث يصبح روحا يعرف نفسه ، فإن « فلسفة هيكل هي فلسفة المزج التام بين علم المنطق كما يفهمه وبين ظاهريات الروح » (٦١) ؛ ذلك لأن الظاهريات ليست فلسفة في نظرية المعرفة للعقل البشرى معتمدا على قدراته الذاتية على نحو ما نجد عند كانط مثلا ، بل هي فلسفة الروح أو فلسفة العقل في تجربته مع الروح المطلقة ؛ وكذلك الحال في علم

(٥٩) المصدر السابق ، ص ٧٩-٨٠ .

(٦٠) يحيى هويدى : ما هو علم المنطق (الطبعة الاولى) النهضة المصرية ،

القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٢٥ .

(٦١) المرجع السابق ، ص ٣٦ .

المنطق الذى يعرفه جان هيپوليت بأنه يعنى عند هييجل : علم الفكر
الخالص للمطلق قبل خلقه الطبيعة وخلق أى عقل فردى متناه ، (٦٢) .

ولذلك اكتشف هييجل أنه لا يستطيع أن يتحدث عن المنطق على هذا
النحو إلا إذا جعل المنطق يمتزج بالوجود ويخالط الكثرة ، وينتقل فى
الطبيعة ، ومن خلال التاريخ الى التحققات العينية المختلفة مثل الدولة ؛
ولهذا نلتقى فى مذهب هييجل بالواقع فى قلب المنطق وبالمنطق فى قلب
الواقع .

والحقيقة أن تحليل جان هيپوليت (*) للمنطق الهييجلى تبين أن منهج
هييجل ليس مجموعة من التصورات التى تطبق على الواقع وإنما هو حركة
الواقع نفسه ، بمعنى أن الجدل لديه حركة تنبع من الواقع نفسه ،
والتصورات فيه هى لحظات وجودية يتحد فيها الزمان والمكان ، أى أن
الجدل هو صراع الوجود ، والمنطق عبارة عن صياغة عقلية لهذا الصراع ؛
ولذلك فهو يعتبر هييجل أحد فلاسفة الوجود الذين درسوا الوجود من
خلال الضرورة ؛ ولذلك فالمنطق فى حقيقته وصف لحركة الوجود (٦٣) .

ويتفق هيپوليت فى تحليل هذا مع هربرت ماركيز فى رسالته
للدكتوراه عن هييجل تحت اشراف مارتن هيلجر (٦٤) (١٩٣٢) وفيها
نظر للفلسفة الهييجلية باعتبارها فلسفة وجود ، فالوجود لدى هييجل
عملية انطولوجية تقوم على أساس من « علم الحياة » بما يعطيه من تطور
ونماء وصراع وبقاء ؛ ولذلك إذا تأملنا الأقسام الرئيسية للمنطق الهييجلى ،
مثل : الوجود والماهية والتصور ، الكيف والكم والمقدار ، والماهية والظاهرة
والواقع ، والذاتية والموضوعية والفكرة ، سنجد أن كل هذا يدور
باعتبارها عملية وجودية يدخل فيها الشعور بوصفه أحد جوانبها .
ولذلك يمكن القول من هذه الزاوية أن المنطق عند هييجل هو وصف
وجودى لتحرر الوجود ، وفى كل مرحلة منطقية من الأقسام الرئيسية
التي أشرنا اليها يتحرر الوجود حتى تتم عملية التحرر فى الفكرة الشاملة
أو المطلقة ، ولذلك يقول هييجل : « ان الفكرة فى المنطق تفهم على أنها
لا تشمل إلا ما يعتمد على التفكير ، وما يظهره التفكير الى الوجود ، وفى

Jean Hyppolite : Genesis and Structure, p. 588. (٦٢)

(*) خصص هيپوليت خاتمة كتابه « البنية وتكوين الظاهريات الروح ليهيجل » عن
المنطق والظاهريات ، « المعرفة المطلقة » ، ص ٥٧٣ - ٦٠٦ من الترجمة الانجليزية .
Ibid : p. 588. (٦٣)

(٦٤) قام الأستاذ / ابراهيم فتحى بترجمة هذا الكتاب عن الفرنسية تحت عنوان
« نظرية الوجود عند هييجل ، أساس فلسفة التاريخ » ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٤ .

هذه الحالة تصبح الأفكار أفكارا خالصة ، ويجد العقل نفسه فى بيته ، ومن ثم يجد نفسه حرا : لأن الحرية تعنى أن الشيء الآخر الذى تتعامل معه هو ذات ثانية ، حتى أنك لا تترك أبدا الأساس الخاص الذى تقف عليه بل تشرع لنفسك وتضع قانونك الخاص « (٦٥) » .

وإذا كان المنطق يعبر عن الحرية ، فإن فلسفة هيجل بكاملها نعبر عن الحرية ، بل هى عملية التحرر نفسها ، التى يقوم بها الفرد على المستوى الخاص ومستوى التاريخ ، فنجد فى « ظاهريات الروح » أن الوعى بالذات هو عملية تحرر ، وأن الحرية هى طريق المحافظة على الذات والقضاء على الشعور باجوس وجدل السيد والعبد ، لأن الحرية لديه « تستلزم ألا نشعر أننا فى حاجة الى شيء آخر ذواتنا » (٦٦) وإذا نظرنا الى المنطق الهيجلى فى ضوء الملاحظات السابقة ، بمعنى انه نسق من الأنماط الخالصة للفكر ، فسوف نجد أن العلوم الفلسفية الأخرى مثل فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح ، تبدو لنا وكأنها منطق تطبيقي ، بمعنى أن المنطق هو الروح التى تشيع الحياة فى هذين الفرعين من الفلسفة (٦٧) ، ويمكن التعرف على الصور المنطقية على نحو ما تتشكل فى عالم الطبيعة وفى عالم الروح ، وهى أشكال ليست سوى نمط جزئى من التعبير عن صور الفكر الخالص .

ولذلك لا نستطيع أن نتساءل عما إذا كانت مقولة ما صادقة وحقيقة الا اذا طبقناها فى مجال معين ، فيرى هيجل أن المقولة لا تكون صادقة الا اذا طبقت على موضوع معين ، أما بدون هذا التطبيق فسوف يكون البحث فى صدقها بحثا لا معنى له ، ومعنى الصديق أو الحقيقة فى المنطق الهيجلى هو اتفاق مضمون الفكر مع نفسه ، ولذلك يرى هيجل أن جميع الأشياء المتناهية تحمل جانبا باطلا غير حقيقى untrue ، بمعنى أن هناك تعارضا وتناقضا بين وجودها الفعلى وبين فكرتها الشاملة ، أى ليس هناك اتفاق كامل لمضمون الفكر مع نفسه ، بينما الله وحده هو الانسجام التام بين الفكرة الشاملة والواقع (٦٨) .

ويمكن القول أن هيجل ينظر لمشكلة المنطق على أنه يختبر صسور الفكر فيما يتعلق بقدرتها على ادراك الحقيقة ، وصورة الفكر عند هيجل تعنى المنهج أو الضرورة ، ومن بين الصور والمناهج المختلفة فى ادراك

(٦٥) هيجل : الموسوعة ، ص ١٠٢ .

(٦٦) المصدر السابق ، ص ١٠٢ .

(٦٧) المصدر السابق ، ص ١٠٣ .

(٦٨) المصدر السابق ، ص ١٠٦ .

الحقيقة ، يعرض هيغل لصورتين يرفضهما ، الصورة الأولى : وهي التي تعتمد على التجربة – بمفهومها انعملي المباشر البسيط – وترى أن التجربة هي الوسيلة المباشرة للحقيقة ، وهذه الصورة تشمل الشعور الديني ، والثقة البسيطة ، والحب والاخلاص ، والايان الطبيعي على حد سواء ، وقد سبق أن أشرنا الى رفض هيغل منهج المعرفة المباشرة التي تعتمد على الحواس في ادراك الحقيقة ، والصورة الثانية : هي صورة الفكر النظري الذي يعرف الحقيقة بعلاقة الشرط والمشروط العقلية ، وقد فند هيغل هذا المنهج حين فند الشكلية (*) .

ولذلك يرى هيغل أن الحقيقة لم تجد بعد في أى من هاتين الصورتين – التجربة ، الفكر النظري – شكلها المناسب ، لأن أعظم مناهج المعرفة وأكثرها كمالات لا يبدأ من الصورة الخالصة للفكر ، لأنه حينذاك يكون الانسان حرا حرية تامة ، وهذه الصورة تعرض علينا الحقيقة كما هي في ذاتها ، وعلى نحو ما هي عليه بالفعل . ويربط هيغل بين محاولة الانسان لادراك الحقيقة ، وبين فكرة الخطيئة الأولى ، فالمعرفة التي يسعى اليها الانسان ناتجة عن انقسام الروح على نفسه ، حين أكل من شجرة المعرفة وبدأ رحلة المعرفة ، بينما الطبيعة أو الحيوان ، لا تسعى للمعرفة ، لأن مثل هذا التفكك والانقسام الداخلي لا يوجد بها ، والحقيقة ان الوقوع في التناقض ، ويقظة الوعي ، ينبعان من طبيعة الانسان ذاتها ، فالتاريخ يعيد نفسه مع كل فرد من أبناء آدم ، والاحساس « بالخل » يشهد بوضوح على انفصال الانسان عن حياته الطبيعية والحسية » (٦٩) .

ويشير مصطلح الأفكار الموضوعية « Objective Thoughts » الى الحقيقة التي هي الموضوع المطلق للفلسفة وليست مجرد هدف تشنه الفلسفة فحسب ، وقد التزم هيغل بالمنهج الوحيد الذي ارتآه الطريق للحقيقة ، في كتابه (ظاهريات الروح) فبدأ بأبسط وجه للروح وأكثر بساطة وهو مرحلة الوعي المباشر ، ثم بين كيف تسير هذه المرحلة وتتطور بالضرورة حتى تصل الى وجهة النظر الفلسفية ، بحيث يثبت سير المنهج ضرورة الوصول الى هذه المرحلة الأخيرة ، لأن مرحلة المعرفة الفلسفية هي أغنى هذه المراحل من حيث المادة والتنظيم العضوي ، ومن ثم فهي تقترض

(*) فند هيغل الشكلية الجامدة التي تفصل بين الحقيقة وصورها وبين العمليات العينية في تصدير ظاهريات الروح ، حين تحدث عن الرياضيات في الجزء الذي يأخذ عنوان : « ضد الحكاية »

See : Hegel 's Texts and p. 74.

(٦٩) انظر هيغل : موسوعة العلوم الفلسفية ، ص ١١٢ – ١١٣ .

مقدما ، بمقدار ما تتخذ أمانا شكل النتيجة ، وجود تكوينات عينية للموعى
مثل : الأخلاق الفردية والاجتماعية ، والفن والدين ، وهذا يعنى ان
معظم الأسئلة والمشكلات التى نواجهها فى فروع الفلسفة الهيجلية
المختلفة (٧٠) ، من فلسفة الطبيعة والروح ، والدولة ، والتاريخ والقانون
والفن والدين والفلسفة الخ .. نجدها فى صورة مقولات بسيطة تتضح
لأول مرة فى المنطق الهيجل .

(ب) فلسفة الطبيعة أو علم الفكرة فى الآخر :

الطبيعة فى نظر هيجل الفكرة فى شكل آخرها ، التى تخرج من
ذاتها لتنتقل الى الظاهر ، فحقيقة (الفكرة) فى لحظة من لحظاتها قائمة
فى آخرها ، أى فى الواقع أو فى الطبيعة ، ولذلك فى أول مستوى من
المستويات التى تجسد الفكرة نفسها فيها ، يبد أن الطبيعة ليست
الا لحظة لا بد للفكرة ان تتجاوزها لكى تهتدى الى نفسها فى فلسفة الروح .
وفى هذا السلب والصيرورة يتضح لنا التقدم الجدلى بأوضح ما يكون .
لان الفكرة من حيث المبدأ هى سلب لذاتها من خلال كونها متخارجة فى
الطبيعة ، وهى متجسدة على اعتبار أن الطبيعة تعين للتخارج
Determination of Externality وما تكشف عنه الطبيعة نى
تخارجها هذا ، هو الضرورة والعرضية ، وليس الحرية التى نلتقى بها
فى المنطق أو فلسفة الروح ، ويجب النظر للطبيعة على أنها نسق من
المراحل الواحدة منها تنشأ عن الأخرى بفعل الضرورة . بحيث نجد أن
صيرورة الطبيعة هى اذن ارتقاء نحو الروح (٧١) .

واذا كان هيجل قد حاول فى المنطق ان يدرس الأفكار الخالصة
أو المقولات ، وهدفه استنباط هذه الأفكار الخالصة بعضها من بعض ،
مثل : استنباط فكرة العدم من فكرة الوجود بمعنى أن الوجود يحمل فى
طياته سلبه أو نفيه وهو العدم ، ولكن « فى فلسفة الطبيعة لديه لا ندرس
تجريدات عقلية ، وانما أشياء موجودة بالفعل مثل المادة والنبات » (٧١)
بينما فى فلسفة الروح ندرس لديه الأشياء الفعلية الموجودة فى العالم
مثل المؤسسات البشرية كالأسرة والمجتمع والدولة والانتاج الفنى
والدينى والفلسفى .

(٧٠) المصدر السابق ، ص ١١٤ .

Fuller (B.A.G.) : A History of Philosophy, 3rd edition, (٧١)
Oxford & Ibn. Publishing Co., New Delhi, 1979, pp. 305-306.

(٧١) ستيس . فلسفة هيجل ، ص ٤٠٥ .

ولكن ليس معنى هذا أن هيغل ينتقل من المنطق « الأفكار » الى انطبيع « الاشياء » ، وانما هو يستنبط فكرة الطبيعة وليست الطبيعة ذاتها بجوانبها الجزئية : « ليست فلسفة الطبيعة لدى هيغل ميتافيزيقا للطبيعة ، بل ميتافيزيقا لعلم الطبيعة ، أى ميتافيزيقا المجموع المعرفه البشرية للطبيعة » (٧٢) ، فهيجل حين يدرس أى شئ ، فهو لا يدرس الأشياء الجزئية ، وانما يدرس الأفكار الكلية ، ولذلك فهو حين يدرس الطبيعة والروح والفن ، فلا يدرس الأشياء الجزئية فى هذه الموضوعات ، وانما يدرس فكرة الطبيعة أو فكرة الفن ، وهو يستنبط هذه الأفكار من الفكرة الشاملة ، ولهذا فهو يطلق على نسقه الفلسفى كله كلمة « الأفكار » ، أو المقولات الشاملة ، وهذا يعنى أن اشارتنا لفلسفة الطبيعة عند هيغل تبين مدى الوحدة التى يتمتع بها فكر هيغل ، فمنهجه الجدلى الذى التقينا بصورته ومضمونه فى المنطق نلتقى بذات المنهج فى فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح ، فهو يستنبط الفكرة من الأخرى عن طريق السلب مثلما يستنبط فكرة المجتمع المدنى من فكرة الأسرة ، وهذا يعنى أن فكرة الأسرة تحوى فى داخلها بالقوة فكرة المجتمع المدنى .

والحقيقة أنه لا يمكن الحديث عن أى قسم من أقسام الفلسفة الهيجلية دون الحديث عن الكل ، فالكنية Totality مبدأ أساسى من مبادئ الفلسفة الهيجلية ، وإذا كان علم المنطق هو علم الكليات الخالصة ، فان فلسفة الطبيعة - بمعنى ما - استمرار للمنطق ، وتكملة له ، مثلها مثل فلسفة الروح ، لأنه اذا كان المنطق يعكس الحياة الباطنية للعقل ، فان فلسفة الروح تعكس فى مراحلها التحققات المختلفة للعقل فى المؤسسات الاجتماعية ، مثل : نتائج الفن والدين والفلسفة ، ولذلك ففلسفة الطبيعة ليست منفصلة عن المنطق أو مقطوعة الصلة به ، وانما هى جزء من الكلية الفلسفية الهيجلية التى تنتمى إليها ، والفرق بين المنطق والطبيعة يكمن فى « أن المنطق يدرس المقولات وهو لون خاص من ألوان الكليات تتميز بأنها تنطبق على كل شئ ، فهى شاملة فى مجال انطباقها ، أما فلسفة الطبيعة فهى تدرس كليات من نوع آخر ، كليات ليست مقولات ولكنها كليات لا تنطبق على كل الأشياء وانما على بعضها » (٧٣) بمعنى أن مقالات المنطق كليات خالصة غير حسية ، بينما كليات الطبيعة هى كليات حسية ، وعامل الحسية هنا يعنى أن ما هو حسى جزئى وليست له صفة الكلية .

(٧٢) جان هيبوليت : دراسات فى ماركس وهيغل « مرجع سبق ذكره » ، ص ٨ .

(٧٣) ستيس : فلسفة هيغل ، ص ٤١٠ .

ويمكن القول أن الطبيعة نفيض الفكرة المنطقية مثلما الروح نقيض للطبيعة ، وبالتالي فالطبيعة ضد الفكرة ، أو الفكرة قد خرجت من ذاتها الى الآخر ، أو حين تكون غربة ذاتية ، ويعتبر المكان Space هو الحد الأدنى للطبيعة ، أما حدها الأقصى أو نهايتها فهو انتقالها الى عالم الروح والروح هو العقل ، أو هي الفكرة وقد عادت الى نفسها . وهذا يعني أن مراحل الطبيعة التصاعدية تؤلف عودة الفكرة التدريجي الى ذاتها واكتمال هذه العملية إنما يكون في الروح .

واستخرج هو السمة الأساسية لفلسفة الطبيعة لأنها تعتمد على المكان ، ولأن أجزاء المكان ليست أجزاء إلا بسبب أنها خارجية ، بمعنى أن بعضها يقع خارج بعضها الآخر ، وهذا الخارج هو الصفة الجوهرية للمكان أو قل المكان هو الخارج ، (٧٤) ، وإذا كان هيجل يدرس تطور مراحل الطبيعة ، كما يفعل في فلسفة الروح ، فإن كل مرحلة تعقب الأخرى في نظام منطقي وليس في نظام زمني ، وهذا ما نجده في رصده لمراحل الفن أيضا كما سيتأتى ذلك فيما بعد .

والغاية عند هيجل في كل فلسفته سواء كان في التاريخ أو الروح أو الفن هي التحقق الفعلي للعقل أو للفكرة في العالم ، وهذه الفكرة تبلغ مداها في الإنسان ، لأنه هو الموجود العاقل ، وتمثل هذه المرحلة مرحلة عليا في الطبيعة حيث تتطور الطبيعة من الآليات أو الميكانيكا الى الطبيعيات أو الفيزياء ، ثم الى العضويات ، حيث نصل في نهاية المطاف الى الإنسان أو الروح .

والواقع أن تفاصيل فلسفة هيجل في الطبيعة لها قيمة تاريخية فحسب ، ولهذا لا نجد لها تحليلات مستفيضة من قبل الشراح ، ويبدو أن هذا يرجع الى أن هذا الجزء اعتمد على الحد الذي وصل اليه التطور العلمي في عصر هيجل ، وبالتالي فبعض المعلومات التي اعتمد عليها كانت خاطئة (*) .

(٧٤) المصدر السابق ، ص ٤٢٥ .

(*) في أطروحة لهيجل قدمها عام ١٨٠١ ، كان قد أثبت أنه لا يمكن أن توجد مسارات أخرى بين المشتى والربيع ، وهو نفس العام الذي دحض فيه اكتشاف سيريس هذا الأثبات ، وهذا الحادث السيئ قد جعل هيجل يكثر حذرا . فيما بعد : فلقد خلف خيالاته على نيوتن تخليفا متزايدا في شتى طبقات الموسوعة ، وأخذ ينصح طلابه بأن لا يعدوا أطروحات علمية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة .
انظر : ريفيه سير : هيجل وفلسفته ، ترجمة نهاد رضا ، دار الانوار ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٤١ .

ولقد عرضنا هنا إشارة لفلسفة الطبيعة عند هيغل لأنها تمثل جانبا
تضويا في منهج هيغل ، و « ما لم نفهم الوظيفة التي تؤديها فلسفة
الطبيعة والمركز الذي تشغله .. فسوف يظل المنطق ، ومعه فلسفة الروح
معلقا في الهواء » (٧٥) .

(ج) فلسفة الروح أو علم الفكرة وقد عادت الى نفسها :

إذا كانت الطبيعة هي نفي للفكرة ، وغربة الفكرة عن ذاتها ، فإن
التحول من الطبيعة الى الروح ، هو نفي النفي ، فإذا كانت الفكرة
خبيسة في الطبيعة ، ففي الروح تتحرر من تلك العبودية وتصبح موجودة
بوصفها روحا حرا ، فتطور الطبيعة يعكس لنا العود التدريجي للروح من
ضلها وهو المادة الصلبة ، وفي فلسفة الروح يتحول عمل الذات أو الفكرة
الى التوضع ، ولذلك فإن التطور في مجال الروح يختلف عن التطور في
مجال الطبيعة ، فهو « في مجال الطبيعة نمو هادئ سلمي ، وهو في مجال
الروح صراع فاس لا متناه للروح مع نفسها ، فما تدافع الروح من أجله
بالفعل هو تحقيق وجودها المثالي » (٧٦) ومهمة فلسفة الروح هي تعقب
هذا التطور التدريجي خطوة ، خطوة ، وشرح شتى جوانبه المختلفة ، ولكن
هذا التطور أو اتقدم للروح - كأنطق - مرهون هو الآخر بالوسط أيضا ،
و « إذا كان التوسط في المنطق يتحقق من خلال التناقض والتقابل بين
الحدود ، فإن فكرة الروح وتطوره تتحقق في التاريخ بتوسط الوعي
والارادة » (٧٧) وهذه القوى ذاتها - الوعي الارادة - تكون في البداية
منغمسة في حياتها المباشرة ، وينصب كفاحها الأول وهدفها على تحقيق
مصيرها الطبيعي فحسب ، « وهكذا تكون الروح في حرب مع نفسها ،
عليها أن تنتصر على نفسها بوصفها العقبة الرئيسية التي ينبغي عليها
أن تقهرها » (٧٨) ، وهذا يعني أن تناقض الانسان مع الطبيعة من ناحية ،
وتناقض الانسان مع الانسان من ناحية أخرى ، هو الفعل الذي تتحقق من
حوله كل التوسطات التي تسمح للروح بالتقدم والتطور .

لكن قبل أن نشير الى المراحل العامة للروح علينا أن نشير الى
طبيعة الروح ذاتها تمهيدا للكشف عن الطرق التي تسلكها الفكرة في

(٧٥) ستيس : فلسفة هيغل : ص ٤٢٩ .

(٧٦) هيغل : محاضرات في فلسفة التاريخ ترجمة د . امام عبد الفتاح امام .

دار الثقافة ، القاهرة ، الجزء الاول ، ص ١٤٠ .

(٧٧) المصدر السابق ، ص ١٢٩ .

(٧٨) المصدر السابق ، ص ١٢٩ - ١٤٠ .

تعميق وعيها بذاتها الذي هو في الوقت نفسه تعميق لوعي الروح بذاته ، وقد تناول هيجل هذه الموضوعات الخاصة بفلسفة الروح في الجزء الثالث من موسوعة العلوم الفلسفية تحت عنوان « فلسفة الروح » « Philosophy of Mind » وفيها يهتم هيجل بتحديد مفهوم الروح ، وعلاقته الروح بأسحريه وعلاقة المتناهي بالامتناهي ، والواقع اننا اذا اردنا أن نتحدث عن الروح ، فالروح ليس شيئاً معطى يمدن فصله عن الاشياء ، بل ان الروح في حقيقته هو تاريخ الروح نفسه ، بمعنى « أن الروح سيتعرف على ذاته في كل شيء في السماء والأرض » (٧٩) ، والروح دائماً فكر ، ولذلك كان الروح في البداية مجرداً وعماماً وكلها وهو يحاول يلوغ وعيه بذاته ، ولهذا يبدأ بالافكار المجردة ومنها ينتقل الى ما هو أغنى وأكثر تعيناً ، ولذلك فان حقيقة الروح ليست حقيقة خاصة بشيء ، وانما تطور الحقيقة لا يكتمل الا باكمال فلسفة الروح ، وهذه الفكرة سبق أن أشرنا اليها ونحن بصدد الحديث عن مفهوم الحقيقة عند هيجل ، وكيف أنها مرتبطة بالنسق الفلسفي ، وبالتالي لا يمكن الحديث عن الحقيقة الا بعد عرض النسق كله ، « لأن الحقيقة هي الكل » (٨٠) ، والعقل الانساني يبدأ بتأمل العالم محاولاً التعرف على ماهيته ، ولكن العقل يتخطى هذه البداية فيتبين أن ماهيته هي ماهية الموضوع ، وأن الموضوع ذات أيضاً ، وأن الكون كل واحد ، العاقل والمعقول ، الذات والموضوع فيه وجهان لحقيقة واحدة ، ولذلك يؤكد في تصدير الظاهريات ، « اننا نفهم الحق ونعبر عنه لا بوصفه جوهرًا فحسب ، بل بوصفه ذاتاً بنفس القدر » (٨١) ، ويعتقد هيجل ان هذه العبارة هي خلاصة ظاهريات الروح ، وهذا يعني أن الفرد العضوي ينتج ذاته ، أي أن الروح ليست الا ما تصنعه من ذاتها ، وهي تصنع من ذاتها ما تنطوي عليه ضمناً ، وهذا يبين لنا أن الروح بصفة رئيسية هي نتاج فاعليتها الخاصة ، وفاعليتها هي تجاوز المباشرة وسلبها والارتداد لذاتها ، وهذا يبين أن الحق لكونه ذاتاً ، لا يتم الوصول اليه دفعة واحدة ، وعلى نحو مباشر في صورة قضية ، انه يتطور ويتعين عليه أن يمضي في تطوره عبر سلسلة من القضايا .

Hegel : Philosophy of Mind, trans. by W. Wallace, together (٧٩)
with the Zusatz 2 in Bouman's Text, trans. by : A. V.
Miller, Oxford : Clarendon Press, 1973, p. 1. Sec. 377.

(٨٠) د. زكريا ابراهيم : هيجل او المثالية المطلقة (مرجع سبق الإشارة اليه) ،

حس ٨٨ .

Hegel's Texts and ..., p. 28.

(٨١)

وإذا أردنا أن نتحدث عن المراحل التي تمر بها الروح ، فيمكن القول ان الروح في المرحلة الأولى يكاد يكون غارقا في الطبيعة ، ولا يتميز عنها الا بصعوبة باعتبارها آخر مواجهها له مباشرة ، ولذلك يتخذ منه موضوعا للتأمل ، وتحاول الروح أن تزد تحارج الطبيعة الى ذاتها ، لكن هذا لا يزال يقع في حدود الوعي التأمل ، اذ أن الطبيعة تكون غير مدركة بعد على أنها تكسب وجودها من خلال الروح اللامتناهي ، ولذلك تظل الطبيعة عقبة أمام الروح ، أو تحديدا له يحول بينه وبين اللامتناهي أو المطلق ، ولذلك تظل الروح في هذه المرحلة متناهية .

وإذا قلنا ان الروح غير محدد ولا متناه ، فلا يعنى هذا أن الروح خال من أي تحديد limitation ، بل على العكس ان على الروح أن يعين نفسه ، وأن يضع لنفسه حدا حتى يصبح لا متناهيا ، لأن التناهي مدرك في اللامتناهي ، والجهد في اللامحدود (٨٢) ويمكن شرح هذه الفكرة ببساطة من خلال منطق هيغل الذي يرى أن وجود الأشياء هو عدم استقرار الشيء في حده ، لأن الوجود صيرورة مستمرة ، وكل حالة من حالات الوجود ينبغي تجاوزها ، فهي شيء سلبي ، تتخلى عنه الأشياء ، مدفوعة بإمكاناتها الباطنة ، في سبيل حالة أخرى ، وهكذا ، ولذلك فان تحليل المتناهي يكشف عن اللامتناهي ، لأنه اذا تأملنا شيئا والحالات التي يمر بها رغم أنه متناه سنجد أنها حالات لا متناهية ، فتحليل الأشياء المتناهية التي تعني ، تصبح بغنائها شيئا متناهيا آخر يكرر نفس العملية الى ما لانهاية و « هكذا فان الغناء المستمر للأشياء هو - بنفس المقدار - سلب مستمر لتناهيها ، فهو اللا متناهي » (٨٣) وهذا يعني - بصورة أخرى - ان اللامتناهي هو بعينه الدينامية الباطنة للمتناهي ، المتضمنة في معناه الحقيقي .

ولذلك نجد الروح في المرحلة الثانية متناهيا أيضا ويسمى نحو اللامتناهي ، ويتحقق هذا عن طريق تجاوز حاجز الطبيعة ، والعودة للذات ، بحيث يصبح الوجود المذات مقصورا على الكائن الواعي ، لأنه كموجود متناه يعيش عملية التحول اللا متناهية ، ولذلك نقول ان الوجود لذاته ليس حالة ، بل عملية - أو مسار - تستوعب الأحوال الخارجية وتندمج في الوجود الخاص للكائن الواعي ، ولذلك لا تصبى الأشياء

Hegel : Philosophy of Mind, p. 24, Sec. 386.

(٨٢)

(٨٣) هيربرت ماركيوز : العقل والثورة (مرجع سبق ذكره) ، ص ١٢٨ -

الطبيعية الى وجود حر لذاته ، وانما تظل وجودا لآخر ، وتعتبر المرحلة الثانية انتقالا من الفردى الى الكل .

أما المرحلة الثالثة فى تطور الروح وفقها لا نلتقى بالمتناهى يقوم فى مقابلة اللامتناهى لكى يعارضه ، بل نجد اللامتناهى هو القوة التى يرفع المتناهى نفسه بواسطتها ، ويتجاوز حالته الراهنة باستمرار الى حالة أرقى ، مثلما نجد أن المتناهى هو السلب الذى يدفع اللا متناهى الى التعيين والموضع فى الانتاج الفنى والدينى والفلسفى . ولذلك يمكن القول ان البحث فى الروح ينقسم الى قسمين أساسيين : أولهما الروح المتناهى الذى ينقسم الى الروح الذاتى والروح الموضوعى ، وثانيهما الروح اللامتناهى الذى نجده فى المرحلة الثالثة فى الروح المطلق ، ولكى نتعرف عليهما لابد من الإشارة إليها .

(١) الروح الذاتى :

ومضمون هذه المرحلة هو العقل البشرى منظورا اليه نظرة ذاتية ، على أنه عقل الذات الفردية ، وقبل أن نشير الى التقسيمات الفرعية لهذه المرحلة ، لابد أن نبين أنه اذا كان الروح فى هذه المرحلة ذاتيا ، فليس معنى هذا أن المرحلتين الأخرتين لا ذاتيتين ، لأن كل المراحل ذاتية ، لأن حقيقة الروح هى أنها (أنا) أو (ذات) ، والمراحل الثلاث مستويات مختلفة (للأنا) ، و (للذاتية) والواقع أن العلاقة بين الأنا والذات اللتين يتصف بهما الروح ، هى نفسها علاقة المتناهى واللا متناهى التى أشرنا إليها ، « فالأنا » يعبر عن الكل من حيث هو تعبير عن النشاط الباطنى للأنا الفردى ، وهو بهذا تعبير لامتناه ، وفى نفس الوقت يعبر هذا الأنا عن الأنا الجزئى أو الفردى الذى لا يمكن معرفة حياة للروح الكلى الا به ومن خلاله ، ويمكن شرح هذه الفكرة ، فحينما أقول أنا أرى أو أسمع ، اضع كل شخص فى موضعى ، وأستبدل أنا آخر بأناى الفردية ، وعندما أقول أنا ، أو هذا الفرد ، أقول بصفة عامة تماما : كل الأنوات ، وأقول أن كل واحد هو ما أقول ، وكل واحد هو أنا هذا الأنا الفردى ، (٨٤) .

ويشرح هيجل فى هذه المرحلة كيفية تمايز الروح داخل ذاته Distinguished وكيف يضع الأنا نفسه فى تقابل مع نفسه « Sets itself over against itself » ويتخذ من نفسه موضوعا لذاته (٨٥) ، ويناقش هيجل هذه الأفكار من خلال ثلاثة موضوعات

(٨٤) المرجع السابق ، من ١١٠ - ١١١ .

Hegel : Philosophy of Mind; p. 11.

(٨٥)

رئيسية هي : الانثروبولوجيا (*) Anthropology وظاهريات
الروح (**) Phenomenology of Spirit وعلم النفس (***)
« Psychology »

وهذه الموضوعات تبين لنا أن الروح الذاتى يظهر على مستويات مختلفة ، وهي فترات ضرورية فى النمو الجلى لتصور الروح ، ولذلك يميز هيجل بين الانثروبولوجيا (علم طبائع الانسان) ، وبين الوعى Consciousness أو الشعور (الظاهريات) ، وبين الروح (موضوع علم النفس) . هذا يعنى أن هيجل يدرس هنا موضوعات علم النفس ، فيدرس وظائف عقل الفرد وملكاته من صورها الدنيا التى تتمثل فى الغريزة والوجدان والاحساس الى صورها كما تبدو فى العقل والفهم والنشاط العلمى ، (٨٦) ، ولذلك فالموضوع - هنا - هو كل نطاق من العقل أو الروح منظورا اليه من الداخل ، بمعنى أنه لم يظهر نفسه فى صورة خارجية على هيئة منظمات ومؤسسات اجتماعية كما يظهر فى الروح الموضوعى ، الذى يدرس الأسرة والدولة والقانون وقواعد السلوك والأخلاق .

(ب) الروح الموضوعى :

تبدأ الروح فى هذه المرحلة الخروج من ذاتها الى الآخر ، فإذا كانت الفكرة بصفة عامة تصبح فى تخارج Externality ، بمعنى أنها تخلق عالما موضوعيا خارجيا وهو العالم الروحى ، الذى يظهر فى التنظيمات والمؤسسات الروحية مثل تنظيمات الأسرة والدولة ، والأخلاق ، ويطلق هيجل على هذه المؤسسات « تنظيمات موضوعية لأنها موضوعات خارجية عن الذات » ، لكنها متحدة كذلك فى هوية واحدة مع الذات أو الأنا

(*) الانثروبولوجيا : مصطلح هيجلى خاص ، لا يعنى دراسة تاريخ حضارة الانسان وثقافته ، وإنما يعنى - لديه - دراسة طبائع النفس البشرية من خلال ثلاثة أقسام هي : النفس الطبيعية The Physical Soul والنفس الشعاعية The feeling والنفس المتحققة بالفعل The Actual Soul .

(**) هذه الكلمة تستخدم هنا بمعنى أضيق من معناها فى ظاهريات الروح (١٨٠٧) وهو هنا يطلقها على النفس التى تعانى الانقسام بين الذات الموضوع ويطلق عليها اسم الوعى ويسمى هذا الجزء بالظاهريات ، انظر ستيس : فلسفة هيجل ص ٤٦٠ .
(***) لا يستخدم هيجل علم النفس هنا بمعنى التجريبي ، وإنما يقصد فلسفة الروح ، وهو - أى علم النفس - مصطلح خاص من مصطلحات الفلسفة الهيجلية .
(٨٦) ستيس : فلسفة هيجل ، ص ٤٤٠ .

الخارجية لأنها ليست الا تموضعا لذاتى أنا ، صحيح أنها ليست تموضعا لذاتى الفردية بوصفى فردا جزئيا خاصا ، ٠٠٠ ولذنها تموضع بذاتى الكلية ، لعقلى ، للعنصر المشترك مع البشرية كلها ؛ أعنى هى تموضع للروح الكلية للانسان » (٨٧) ، فقوانين الدولة مثلا تجسد الحياة العقلية الكلية للمجتمع ، ولهذا فهى موضوعية وروحية أيضا .

ويتحدث هيجل عن الروح الموضوعى من خلال حديثه عن القانون وقواعد السلوك والحياة الأخلاقية ، واذا كان هيجل يناقش فى الروح الذاتى ، الذات الفردية ذات الطابع الكلى العام ، فانه يدرس هنا الذات الكلية حين تموضع فى مؤسسات موجودة فى الواقع ، فهو يدرس الأسرة ، وينتقل منها الى دراسة الأمة ، والأمة لا تنشأ الا نتيجة للصراع بين الجماعات أو الأفراد المتنازعين واتفاقهم على مصلحة موضوعية مشتركة ، ويتم هذا عن طريق الوعي الذى يحقق هذا الاندماج ويطلق عليه هيجل « روح الأمة » Volk Geist وهنا تظهر الدلالة العينية للفظ التوسط فى الروح الموضوعى ، حيث يجعل الأفراد المتنازعين يعملون لمصلحة الكل ، ونشاط التوسط هو نشاط العمل ، الذى - عن طريقه - يتغلب الانسان على الاغتراب بين العالم الموضوعى والعالم الذاتى ، ويحول الطبيعة الى وسيط ملائم لنموه الذاتى ، « فعندما تشكل الموضوعات بواسطة العمل تصبح جزءا من الذات التى يمكنها التعرف فيها على حاجاتها ورغبتها الخاصة » (٨٨) ، ويتحول الفرد عن طريق العمل الى كلى ، لأن العمل بطبيعته نشاط كلى ، يجعل نتاج الفرد قابلا للتداول بين الأفراد جميعا .

وحين يصبح الانسان قادرا على حل مشكلاته جميعا بالاعتماد على العقل وحده ، فانه حينذاك يصبح قادرا على تحمل مسؤوليته ووعيه الذاتى وتحمل مسؤولية الآخرين أيضا ، وهذا الوعي الذاتى المطلق هو الروح المطلق .

(ج) الروح المطلق :

وهو اتحاد الروح الذاتى والروح الموضوعى ، وفى هذه المرحلة تصبح الروح حرة مطلقة ، وتمثل الروح البشرى على نحو ما يتجلى فى الفن والدين والفلسفة ، حيث تدرك الروح ان الفلسفة فى آخر مراحلها

(٨٧) المصدر السابق ، ص ٤٣٧ .

(٨٨) هيربرت ماركيز : العقل والثورة ، « مرجع سبق ذكره » ، ص ٨٧ .

هى الحقيقة الواقعية كلها ، ولأن فى الفلسفة تكتمل عودة الفكرة الى نفسها ، ولأن الانسان صاحب الفكرة هو أقصى تجل للفكرة فى العالم ، والتطور فى الروح المطلق - كما هو الحال عند هيجل - تطور منطقي وليس زمنيا ، بمعنى أن الدين مرحلة أعلى من الفن ، والفلسفة أعلى من الدين لديه . ونلاحظ أن الروح المطلقة هى فى البداية روح أمة يواجه عام ، ولكن هذه الروح لا تتحقق تحققا كاملا ، ولا توجد فى شكلها الصحيح ، الا حين تمارس نشاطها الحقيقي ، أى فى الفن والدين والفلسفة ، وذلك لأن مجالات الثقافة هذه هى الحقيقة الواقعة فى صورتها النهائية ، وهى عالم الحقيقة القصوى ، فالذهن الخالص - عند هيجل - لا يحيا الا فى الفن والدين والفلسفة ، ولهذه المجالات الثلاثة كلها مضمون واحد بأشكال مختلفة .

« والواقع ان فلسفة الروح ، بل ومذهب هيجل بأكمله ، وانما هو تصوير للعملية التى يصبح بها الفردى كليا ، ويتم بواسطتها إقامة الكلية » (٨٩) على أساس أن الحقيقة النهائية عند هيجل هى الكلية ، ولذلك يجعل من الفلسفة علم التصورات الكلية .

ويمكن القول بأن للروح المطلق ثلاث درجات ، أولها الفن وأوسطها الدين ، وأسماءها الفلسفة ، أو المعرفة المطلقة ، والفن يعتبر عند هيجل أولها لأنه تعبير عن الحقيقة ويتخذ شكل التمثيل الحسى ، بينما الفلسفة أكمل تعبير عن الحقيقة ، لأن الفكر هو الوسيط الذى تحيا فيه حقيقتها المطلقة ، بينما يقع الدين فى منزلة وسطى لأنه يعتمد على التشبيهات الرمزية وبعض الصور الحسية ، والواقع ان الفن والدين يتداخلان عند هيجل كثيرا كما سنلاحظ فيما بعد عند عرض رؤيته فى الجمال والفن ، ويتضح هذا فى دراسته للديانة الجمالية عند اليونان ، حيث ظهر الدين فى ثوب فنى ، ولذلك فقد اتخذ التعبير عن الالهة فى الفن اليونانى صورة حسية ورمزية ، ولذلك يقول هيجل فى فلسفة الروح « فقد كان الالهة اليونانيون - فى البدء - مجرد تمثيلات للحس أو التفكير القائم على الصور ، اذ لم يتحقق ادراك فكرى لهم ، ذلك أن وسيط الاحساس لا يستطيع الكشف الا عن جملة الأشكال ، فى حين تظل الوحدة المشتملة على كل تلك الأشكال قوة غير متعينة وغريبة فى مقابل الالهة جميعا » (٩٠) وكما هو الحال فى كل مراحل فلسفة الروح ، ان كل مرحلة تتصاعد

(٨٩) المرجع السابق ، من ٩٧ .

Hegel : Philosophy of Mind, p. 20, Sec. 384.

(٩٠)

تدرجيا لتفضى فى النهاية الى المرحلة التى تليها ، كذلك - فى رأى هيجل - يفضى الفن فى تعبيره عن الحقيقة الى الدين ، حيث يكشف لنا الفن عن نوع من التناهى فى العمل الفنى ، يجعل المرء مدفوعا لتجاوز ما فى الخبرة الجمالية من نقص الى خبرة أرقى تنطوى على الخبرة الجمالية وتستوعبها فى خبرة أكمل ، وهذه الخبرة الجديدة هى الخبرة الدينية .

ومثلما نتدرج فى الفن ، نتدرج فى الدين أيضا الذى يبدأ بصورة مجردة ، وحسية فى تصوره لله وللروح بشكل عام ، حتى يصل الى المسيحية التى يعتقد هيجل أنها أكمل تعبير عن هذه المرحلة ، ويرى ان كل الديانات الأخر تنتمى لمرحلة ما قبل المسيحية ، ويتضح فى هذا مدى تأثير هيجل بالدين وبالفكر الدينى فى عصره ، وهو حين يدافع عن المسيحية يدافع عن مبدأ رئيسى من مبادئ الحضارة الغربية ، ولكن على الرغم من أن ديانة الوحي ، أو الديانة المطلقة وهى المسيحية تعبر عن الحقيقة المطلقة عند هيجل ، فإن هذا التعبير يظل ناقصا ، لأن التعبير الذى تقدمه الخبرة الدينية يظل مستندا الى لغة الصور والرموز مما يحول بينه وبين أن يصبح تعبيراً تاماً عن الحقيقة ، ولذلك تنتقل من الخبرة الدينية الى الفلسفة أو المعرفة المطلقة ، حيث يستطيع الفكر أن يعبر عن نفسه بلغة التصورات والمفاهيم ، وإذا كان الدين نقياً للفن ، فإن الفلسفة هى نقى نقى ، حيث يتم الوصول الى أسمى تعريف للمطلق وهو : « ان المطلق ليس روحا فقط ، وإنما هو الروح المتجلى لذاته بصورة مطلقة » (٩١) .

وهذا يعنى أن الحقيقة التى تميز الفلسفة عن الفن والدين ، هى أن الوعى فى مستوى الروح المطلق ، قد تجاوز كل الأشكال الأخر ، وأصبح يعيش خبرة جديدة هى تأمل الذات لذاتها ، وليس لأى موضوع آخر ، فالخبرة الجمالية ، والخبرة الدينية ، لم تتحقق بذاتها تحقفا تاما وكاملا ، انها تعبر عن الحقيقة بلغة التمثيلات الحسية والصور الرمزية التى هى فى حده ذاتها عائق يحول دون التعبير عن الحقيقة من خلال التصورات والمفاهيم ، ولذلك فالفلسفة مرحلة ضرورية لترقى الروح فى درجاته التصاعدية ، وهى آخر نقطة بوسعه أن يصل اليها ، حيث تتحول الأشياء الى أفكار ، لأن جوهر الروح المطلقة - فى هذه المرحلة الأخيرة - هو تحويل الأشياء الى الحقيقة ذاتها ، بدلا من التوقف عندها فى مرحلة الفن أو مرحلة الدين (٩٢) .

Hegel : Philosophy of Mind, Sec. 384, p. 19.

(٩١)

ibid : Sec. 381, p. 12.

(٩٢)

تعقيب :

نتبين مما سبق موقع الفن من فلسفة هيغل بشكل عام ، بعد أن أشرنا الى احسام الفلسفة الهيغلييه ، وبيننا ان الفن ينتمى للروح المطلق ، وبين هذا أن الفن جزء من التركيب الجدلي العام الذي يعرضه لهيغل لمسيرة الوعي البشرى نحو الحقيقة ، وجزء ومرحلة من مسار الروح المطلق ، ولذا يجدر أن نجعل أهم الأفكار الأساسية عن الحقيقة التى هى لب الفلسفة الهيغلية ، وهى أيضاً غاية الفن والجمال لديه ، والتى عرضها هيغل فى تصديره لظاهريات الروح ، حتى أنه يبدو لنا أن الهدف الحقيقى من هذه المقدمة هو التعريف بالحقيقة المطلقة كما تتبدى فى نهاية المطاف للروح المطلق فى الفلسفة ، فبدأ هيغل ظاهريات الروح - كما بدأ موسوعه العلوم الفلسفية - بتحليل نقدى للتيارات الفلسفية فى نهاية القرن الثامن عشر ، وعرض تصوره للفلسفة وللحقيقة الفلسفية ، وبين أنه يختلف مع الفلاسفة السابقين عليه فى أنهم كانوا يفضلون بين المعرفة والوجود ، بينما - عند هيغل - الحقيقة الفلسفية هى نوع من الوجود ، بالإضافة لكونها نوعاً من المعرفة ، وهذا يعنى أن العلاقة بين أى وجود وحقيقته هى أيضاً علاقة موضوعية متعلقة بالأشياء ذاتها ، ويضرب هيغل مثالا لفكرته يشرح فيها التقابل بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الرياضية التى أشرنا إليها ، فبين أن ماهية المثلث القائم الزاوية هى أن أضلاعه تجمعها تلك العلاقة التى تنص عليها نظرية فيثاغورث ، ولكن هذه الحقيقة تقع خارج المثلث ، بمعنى أن البرهنة على النظرية هى عملية تقوم بها الذات العارفة ، أى أن الحقيقة الرياضية توجد خارج المثلث فى الذات العارفة ، ومن ثم فإن هذه الموضوعات الرياضية هى كيانات خارجية تفتقر الى الحقيقة والماهية ، أما موضوعات الفلسفة فانها ترتبط بحقيقتها فى علاقة داخلية وثيقة ، ويؤكد هيغل هذا عن طريق أن يضرب مثالا بالانسان الذى هو موضوع الفلسفة ، فطبيعة الانسان تقتضى الحرية ، والحرية شكل من أشكال العقل ، فهذا المبدأ المتداول هو الهدف الباطن للانسان والبرهان عليه يكون من خلال تاريخ الانسان ذاته ولذلك فهو يقول فى تصدير الظاهريات : « ان الفلسفة - من ناحية أخرى ، لا تدرس التعينات أو التحديدات غير الجوهرية بل تدرس التعينات بقدر ما تكون منطقية على الجوهز ، فمفصلها المكون ومحتواها ليس المجرد أو غير الواقعى بل الواقعى أو الفعل الذى يضع ذاته ويحيها فى ذاته أى الوجود القائم فى تصوره الشامل ، (٩٣) » .

وهذا يؤكد أن هناك علاقة وثيقة بين الحقيقة والوجود ، وهذه العلاقة هي التي تميز المنهج الفلسفي عند هيجل ، ولذلك فهو يرى أن الحقيقة الرياضية يمكن أن تدرك في قضية واحدة ، وتكون هذه القضية صحيحة وتقيضها باطلا ، أما في الفلسفة الهيجلية ، فإن الحقيقة عملية فعلية لا يمكن ادراكها في قضية واحدة ، لأنه لا توجد في الفلسفة قضية واحدة صحيحة بمعزل عن الدل ، ولهذا فيقر الحقيعه ليس القضية كما هو الحال في الفلسفة والمنطق التقليديين ، واتمسا النسق الفلسفي كله وليس جزءا منه .

ونقطة البداية هي تحليل تجربة الحياة اليومية وسلبها ، لأن الحياة اليومية تفرق الانسان في الجزئي بينما الكل هو الحقيقة The true is the whole (٩٤) ولذلك ينقد هيجل الموقف الطبيعي والتفكير العلمي التقليدي اللذين ينظران الى التجربة بمفومها المعمل بوصفها هي نقطة البداية الايجابية لقيام العلم لديهم ، وهذا النقد والتفنيد الذي سبق أن عرضناه يعني أنه ضد كل رأى يقصر الحقيقة على الجزئي .

وقد لخص د . فؤاد ذكريا فهم هيجل لمشكلة الحقيقة ، فقال : ان أساس فهم هيجل لمشكلة الحقيقة هو الفهم الخاص للحكم . . فالحكم هو المظهر الأول لفاعلية الذهن ، والحكم لا يقف بمعزل عن سائر مظاهر المعرفة في الذهن ، وانما هو يتداخل في كل هذه المظاهر ، بحيث لا تكون المعرفة الانسانية - في نهاية الأمر - الا سلسلة متصلة من الأحكام ، ومعنى ذلك أن الذهن لا يتعامل مع عناصر غريبة عنه ، أو مضادة له ، وانما يتعامل مع نفسه على الدوام (٩٥) ، وفي هذا الفهم يؤكد هيجل على أهمية عنصر التفسير في ادراكنا لكل واقعة ، فالوقائع لا تنفذ الى الذهن الا من خلال تفسيره لها . والذهن - في هذا - خاضع لطبيعته الخاصة التي تشكل الواقع ، وتضفي عليه صسورتها ، أي أن ما ندركه من الوقائع ليس الا ما تنطوى عليه من عنصر عقلي . والحقيقة عند هيجل لا تكون مباشرة ، أو متعلقة بوقائع منفصلة ، بل هي نسق من الأحكام ، فلا بد أن تكون الحقيقة في النسق كله وليست صفة تطلق على مكوناته كل على حدة . ولذلك فلا بد أن يكون الواقع كلا ذا دلالة ، لكي يكون قابلا لأن يتصور بالفكر .

Hegel's Texts and ..., p. 32.

(٩٤)

(٩٥) د . فؤاد ذكريا : مشكلة الحقيقة ، رسالة دكتوراه ، مخطوطة جامعة عين

شمس ١٩٥٦ ، ص ٥١ .

ومعنى أن يكون الواقع كلياً هو أن يتصف بأنه نسق مترابط ، بحيث يتضمن كل عنصر من عناصره بقية العناصر المكونة له ، وتتحدد طبيعة كل عنصر تبعاً لمساهمته فى الكل الذى يشارك فى تكوينه ، وأن يكون فى حركة وسمى داثين « (٩٦) » .

وإذا كان هيجل يضع للفلسفة غاية هى المطلق ، فمعنى هذا أن معيار الحقيقة - لديه - ليس معياراً سكونياً *Statique* ، بل حركة دائمة مسترشدة بهذا المطلق . ولهذا نجد نزوع المعرفة الدائم الى المطلق ، والحقيقة العليا هى مجموع ما يوجد ، والغاية الأخيرة له ، وهى الكل فى أى مظاهر تحققة ، أى الروح ، ويتبدى الروح فى مظاهر عديدة ، ويكشف عن نفسه فى مجالات مختلفة ، فى كل ما يوجد ، ولكن أى نسق جزئى لا يكون هو الحقيقة ، ومن هنا فإن الحقائق تتفاوت فى الدرجة ، لأن الحقيقة لا تكون مطلقة ، مثلما ان البطلان لا يكون مطلقاً ، فكل حقيقة يشوبها بطلان .

الفصل الثانى

أسس فلسفة الحضارة عند هيجل (الثقافة والاغتراب)

تمهيد :

نبدأ فى هذا الفصل بدراسة أسس فلسفة الحضارة عند هيجل من خلال ظاهريات الروح ، ومحاضراته فى فلسفة التاريخ ، وذلك لارتباط الحضارة بجماليات هيجل ، ولأن الحضارة - لديه - تبين لنا الدور الذى يلعبه الفن فى التاريخ البشرى ، وفى تجربة الوعى البشرى أيضا ، ويحاول هذا الفصل من خلال عرضه لفلسفة تاريخ الحضارة عند هيجل ، أن يعرض لجماليات هيجل كما تظهر فى كتاباته الآخر ، لاسيما فى ظاهريات الروح - حين كان الفن متحدا مع الدين - وفلسفة الدين ، وفلسفة التاريخ ، فكما هو معروف ، أن هيجل لم يقدم رؤاه فى الفن والجمال فى كتابه الرئيسى « الاستيعاقا » - الذى نتمرض له ونحلله بشكل أساسى فى هذا البحث - فحسب ، وإنما قد أشار الى الفن فى « فلسفة الروح » (١) ، حين تحدث عن الروح المطلق وعن الفن والدين والفلسفة كاشكال مختلفة للحقيقة الواحدة ، ولكن الفرق بين تناول هيجل للفن فى كتابه « الاستيعاقا » ، وبين تناوله فى كتبه الآخر ، أنه يعرض

(١) See : Hegel : Philosophy of Mind, Sec. 556 to Sec. 403, p. 293.

للفن فى كتابه الرئيسى بشكل تفصيلى يكشف لنا عن طريقه عن الخصائص النوعية للفن والجمال ، بينما فى كتبه الاخر ، يعرض للفن كجزء من نسق مقومات الحضارة الانسانية جنبا الى جنب الدين والثقافة ، ويتضح هذا حين يتحدث هيجل عن الديانة الجمالية فى اليونان .

والحقيقة أن الطابع العينى للفلسفة الهيجيلية هو الذى حدا بنا الى ان نبدأ بالكل فى الفن ، أى بالجوانب الكلية الحضارية التى ارتبط بها الفن ، قبل الحديث عن الجوانب النوعية الخاصة فى الفن ، فاذا كان الفن وتاريخه جزءا من التاريخ الكلى للانسانية فلا بد أن نعرض لهذا التاريخ وطبيعته ، قبل أن نعرض لتاريخ الفن ، لاسيما « أن كلمة التاريخ عند هيجل لا تعنى التاريخ السياسى وحده بالمعنى الخاص ولكنها تعنى الحضارة الانسانية بكل مقوماتها » (٢) .

ويستند هيجل فى تفسيره للحضارة الى الروح « Geist » ، ولذا فهو يبدأ محاضراته فى فلسفة التاريخ بتحديد طبيعة الروح (٣) ، واذا كنا فى الفصل السابق قد أشرنا الى الحقيقة وعلاقتها بالنسق الفلسفى ، فإن الحقيقة هنا ، فى الروح الموضوعى فى الظاهريات وفى فلسفة التاريخ ، ترتدى رداء الزمنية ، بمعنى أن التاريخ هو حقيقة الروح والروح هو حقيقة التاريخ ، « وكلمة الروح عند هيجل تشير الى المطلق بوصفه وعيا وعقلا » (٤) وتختلف بذلك عن الطبيعة التى ليس لها تاريخ ، بينما الروح وحده هو الذى له تاريخ ، لأن له ماضيا ، وله مستقبلا يتضح فى الصيرورة Becoming ، ولذلك كان الزمان والتاريخ من أهم المقومات الاساسية للروح الذى يتجلى فى الوجود ، وهكذا يعرف هيجل الروح بالتاريخ ، والتاريخ بالروح ، بمعنى أن الروح لديه هو الكلية التى تتجلى فى عينية التاريخ ، واذا كان التاريخ الانسانى فى حقيقته هو سعى وتقدم نحو الحرية ، فإن ماهية الروح هى الحرية ، « وكل صفات الروح لا توجد الا بواسطة الحرية ، وأنها كلها ليست الا وسيلة لبلوغ الحرية » (٥) . وهذا ما أكدته هيجل مرارا فى أكثر من موضع من كتاباته المختلفة ، ويرى أن العالم الذى يتمثل فيه الروح ليس العالم المادى ولكنه عالم التاريخ

(٢) د: نازلى اسماعيل : الشعب والتاريخ هيجل ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٦ .

جس ١٥٩ :

(٣) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ترجمة د: امام عبد الفتاح ، « سبق

الإشارة إليه » ، ص ٨٣ - ٨٤ .

(٤) د: نازلى اسماعيل : المرجع السابق ، ص ١٢٠ .

(٥) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، ص ٨٤ .

الانسانى ، ولذلك فان ظاهريات الروح ليست تاريخا للعالم فحسب ، ولكنها تاريخ للوعى وتاريخ للانسانية ، وان كان كلا منهما يرتبط بالآخر ، لانه يرى ان تاريخ الانسانية هو تاريخ الوعى بذاته وتاريخ التحرر (٦) ، وهذا يعنى ان هيجل يربط اسرار الاستمولوجى للوعى الذاتى (من اليقين الحسى الى العقل) ، بالمسار التاريخى للبشر (من العبودية الى الحرية) ، وهذا ما اعطى لفلسفته الطابع العينى الواقعى ، فهو يرى ان احوال الوعى واشكاله تظهر لنا على صورة وفاق تاريخية وموضوعية ، والانتقال الذى نلمحه عند هيجل من التحليل الفلسفى الى التحليل التاريخى هو - فى حقيقة الامر - تحقيق للطابع التاريخى للتصورات الفلسفية الاساسية ، وبرهنة على هذا الطابع ، فكل التصورات الفلسفية لديه تنطوى على مراحل تاريخية فعلية فى تطور البشرية وتعبير عنها ، وهيجل حين يدرس التاريخ ، فانه يسعى للكشف عن جذوره الحقيقية فى عالم الانسان ، ولذا فهو يدرس الانسان بكل سماته الحضارية ، التى تشمل الثقافة ، والاخلاق والقانون والدين والفن ، وهذا ما سوف يتضح حين نتعقب رحلة الروعى الموضوعى واغترابه بين الوجود لذاته ، وبين الوجود فى ذاته ، والذى يبقى الانسان فى حالة توتر الانسان الفردى فى نتاج موضوعى ، يصبح جزءا من نتاج المجتمع الكلى ، دائم تدفعه لحل التناقض بين الكلى والفردى ، عن طريق تموضع عمل ويعتبر هذا الفصل بمثابة الاساس الانطولوجى والمصرفى لجماليات هيجل ، الذى أشار اليه هيجل فى كتابه « الاستطيقا » حين بين الدور الذى تلعبه الفلسفة فى حل التناقض المزدوج الذى يجسد الانسان نفسه فيه .

١ - مفهوم الحضارة عند هيجل وارتباط هذا المفهوم ببناء ظاهريات الروح :

اذا تأملنا التعريفات المختلفة لكلمة « الحضارة » Civilization فى أدبيات الفكر المعاصر (*) ، سنجد أنها مرتبطة بكلمات أخرى مثل الثقافة والمدنية ، ولكن هذه الكلمة تتخذ طابعا خاصا لدى هيجل ، اذ ترتبط

(٦) ر' ج' كولنجوود : فكرة بلدويخ ، ترجمة محمد بكير خليل ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٢١١ .

(*) يرتبط مصطلح الحضارة بمصطلح الثقافة Culture ، وهناك تعريفات مختلفة لكلمة الحضارة تبعا للفترة التاريخية . فلفظ اكتسبت هذه الكلمة معناها

كلمة الحضارة الجوانب المادية ، والمقصود بكلمة الثقافة هو الجوانب
بنسقه الفلسفى ، وروح الشعب الذى تعبر عنه ، وإذا كان المقصود من
الروحية فى حياة الأشخاص والمجتمعات ، فان هيجل - وفق هذا المعنى -
يستخدم الحضارة بالمعنى الذى نستعمله لكلمة الثقافة Bildung ،
والسؤال الذى يطرح نفسه هنا ، اذا كان هيجل يعنى بكلمة « حضارة »
الثقافة -بمفهومها الروحي ، فأين وردت هذه الكلمة لديه وماذا تعنى ؟

وردت كلمة الثقافة عند هيجل فى « محاضراته فى فلسفة التاريخ » ،
وفى « ظاهريات الروح » ، وفى محاضراته فى فلسفة التاريخ وردت فى
الجزء الخاص الذى يتحدث فيه هيجل عن المسار التاريخى للبشرية ، حيث
يبين لنا أن التاريخ الكلى للبشرية يكشف لنا عن تطور الوعي بالحرية من

الفكرى فى أوروبا فى القرن الثامن عشر ، والمعنى العام لهذه الكلمة هو « جملة مظاهر
الرقى العلمى والفنى والأبى الذى تنتقل من جيل الى جيل فى مجتمع أو مجتمعات
متشابهة ، وهناك حضارات قديمة وأخرى حديثة ، والحضارات متطورة فيما بينها ولكل
حضارة نطاقها وطبقاتها ولغاتها » - (انظر د . مجدى وهبة : معجم مصطلحات الأدب
- مكتبة لبنان ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ٧٠) - ولكن المعاجم الأخرى ذات الطابع الفكرى
والاجتماعى ترى أن الحضارة هى مجموع الجوانب المادية فى حياة الأشخاص
والمجتمعات ، وبالتالي تميز بين كلمة الحضارة وكلمة الثقافة Culture ، على
أساس أن الثقافة تعبر عن الجوانب الفكرية والروحية فى حياة المجتمعات ، واكتسبت
كلمة ثقافة هذا المضمون فى ألمانيا على وجه الخصوص ، وصارت موازية لتصوير عام
لتاريخ البشرية الذى اعتبرت درجات التقدم الفكرى معيارا أساسيا للتمييز بين مراحل
تطوره ، أما الجانب المادى فى حياة الأشخاص والمجتمعات فقد اقر له الفكر الألمانى
كلمة « حضارة » ، وعلى هذا فإن ما يقصده هيجل بكلمة الحضارة هى الثقافة ، لأنه
يركز على الجانب الروحي ، ولا يقصد الجوانب المادية مستقلة عن حياة الإنسان الروحية ،
وهذا ما يتضح لنا فى ظاهريات الروح ، حين يتتبع مسيرة الروح الموضوعى التى تتجسد
فى أشكال مادية واجتماعية وثقافية مثل الأسرة والمجتمع والدولة ، والواقع أن هيجل
حين يأخذ الحضارة بمعنى الثقافة الروحية فإنه متأثر فى ذلك بالنزعة الرومانتيكية ،
التي كانت أحد المصادر التى تشكل روح العصر الذى كان يعيشه هيجل ، ولذلك فالمعنى
الشايع لكلمة الحضارة بعيد عما يقصده هيجل ، والحقيقة أن الالتباس الذى بين كلمة
حضارة وثقافة ، والتفرقة بينهما ، يرجع الى أن المصطلح العربى الذى يستعمل فى مقام
التحدث عن اندلول الاجتماعى أو العام للثقافة هو مصطلح الحضارة ، بينما يشير
لفظ المدنية الى الجوانب المادية والتكنولوجية فى أى مجتمع . نزيد من التعريف بمفهوم
الحضارة كمصطلح فكرى واجتماعى انظر :

- أحمد حدى محمود : الحضارة ، كتابك - دار المعارف - القاهرة ، ١٩٧٧ .

- الطاهر لبيب : سوسيولوجيا الثقافة - معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٨ ،

ص ٨ - ٩ .

- ت - س - اليوت : ملاحظات نحو تعريف الثقافة : ترجمة : شكرى عياد ، الدار

القومية للكتاب ، القاهرة .

جانب الروح ، وما يترتب عليه من تحقق فعل لهذه الجرية ، والتطور الذي يقدمه هيجل في هذا الجزء هو تطور منطقي ، وليس زمنيا ، بمعنى أن الفكرة الشاملة Notion هي أساس التطور في التاريخ والعن ، وكل مرحلة من مراحل التطور لها مبدؤها الخاص بها ، ولذلك فهو يقول : « وهذا المبدأ في التاريخ هو خاصية الروح ، هو العميقة القومية الخاصة بأمة من الأمم ، وداخل حدود هذه الخاصية تبرز روح الأمة ، في تجليها العيني ، عن كل جانب من جوانب وعي الأمة وإرادتها ، أي عن النطاق الكامل لتحقيقها الفعلي » (٧) بمعنى أن هيجل يرى أن دين أي أمة ، ونظامها السياسي وأخلاقياتها ، وتشريعها وعلمها وفنّها ، كل هذا يحمل الطابع المميز لأمة من الأمم ، وهو ما نطلق عليه السمات الحضارية لأمة من الأمم أو شعب من الشعوب ، ولذلك فلكل شعب مبدأ خاص تظهر آثاره واضحة في سمات النتائج الفعلية ، وعلى هذا فإن تحليل هيجل الحضاري لأي أمة ينصب على تحليل الانتاج الثقافي والروحي لها (٨) .

ولذلك فالتاريخ الكلي لديه يبدأ مع الحضارات التي عرفت الدولة ، التي تجمع الذاتي والموضوعي من خلال أشكالها الثقافية ، وتشكل الدولة بقوانينها وتنظيماتها ومؤسساتها الشكل الذي تتخذه الروح في تحقيقها الكامل في الوجود ، ولذلك يستبعد هيجل من التاريخ الشعوب البدائية التي لم تعرف الدولة ، ويجعلها مرحلة ما قبل التاريخ ، والدولة هنا تقوم على مقومات الحضارة لأي شعب من الشعوب وهي الدين ، والأخلاق ، والقانون ، والفن ، وهذه المقومات هي التي تظهر خصائصها النوعية في الثقافة الكلية لأمر ما .

ويرى هيجل أن ثقافة أي شعب من الشعوب هي التي تقدم لنا الجانب الكلي لهذا الشعب ، هذا الجانب الذي يحدد لنا الفروق الحقيقية بين شعب وآخر ، وللثقافة ميزة عند هيجل في أنها ذات طابع صوري بمعنى إذا كانت الفلسفة تضي على طابع الكلية ، فإن الثقافة تقدم لنا هذا الطابع الكلي في صورة تستمد شروط وجودها من الواقع العيني الجزئي ، فالتصور الفلسفي لأمة ما يمكن تحليله عن طريق الثقافة إلى عدد كبير من التصورات ، ويمكن أن يوضح هذا إذا أردنا أن نحلل فكرة « الواحد » التي يستند إليها الفكر الصيني بوصفها أساسا له ، يمكن تحليلها في أشكال الثقافة إلى تصورات تظهر في الفن والأخلاق والشريعة

(٧) هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ (الترجمة العربية) ، ص ١٥٣ .

(٨) المصدر السابق ، نفس الموضع .

الصينية ، ولذلك فهو يبين أنه يمكن عن طريق الفكر الإشارة إلى موضوع يحوي في باطنه مغزى عينيا وإسعا ، يكلمه واحدة ، من خلال تصور واحد بسيط ، بينما تمكينا الثقافة من إبراز هذا الثراء الداخلي من خيالات الانتاجات الفعلية للانسان في ميادين العلم والفن ، ولذلك يمكن القول - على حد تعبير هيجل - « أن الثقافة بصفة عامة تجهز بالفعل الأدوات التي تشيد بها الفلسفة صرحها » (٩) ، وكذلك الدولة من ناحية أخرى تساهم في ظهور الأشكال الثقافية المختلفة مثل الفنون ، « ففي ارتباط الناس بعضهم ببعض داخل الدولة تكمن ضرورة الثقافة الصورية ، وبالتالي ظهور العلوم ، والشعر » (١٠) ، والفن الرافى بصفة عامة ، ذلك لأن الفنون التي تسمى باسم الفنون التشكيلية تتطلب ، فضلا عن ذلك ، حياة الناس في مجتمع » (١٠) . والطابع الحضاري المميز لكل أمة يتضح في الأشكال الثقافية الروحية ، فإذا كنا نجد لدى جميع شعوب التاريخ في العالم الشعر والفن التشكيلي والعلم والفلسفة ، فانبأ نجد اختلافات عميقة لا تقتصر على الأسلوب والدلالة بصفة عامة وإنما تمتد إلى المضمون أيضا ، وهذا ما نلمحه حين نقارن بين الملاحم الهندية والملاحم الإهوميية .

ونلاحظ أن الحضارة أو الثقافة عند هيجل ، كما يتضح في محاضراته في فلسفة التاريخ لها معنى واسع ، لأنها تشمل كل ما ينتجه الانسان ، من العلم حتى الشعر ، بما في ذلك الاقتصاد والسياسة والدين والفلسفة ، أي كل ضروب النشاط التي يقوم بها الانسان حين يحاول التسمي بذاته إلى مستوى الكلي ؛ والانسان المثقف لديه هو يعبر من خلال فعله الجزئي عن الطابع الكلي لشعبه وأمته .

أما أين وردت كلمة الثقافة في ظاهريات الروح ؟ فلقد تناول هيجل الثقافة في الظاهريات في الفصل الذي يطلق عليه عنوان « الثقافة ومجال حقيقتها » ، Culture and its realm of actuality (١١) ، وهو قد أوردها حين بدأ الحديث عن الروح المغترب عن ذاته Self-alienated Spirit ، وفي هذا الجزء يحلل الحضارة الغربية من

(٩) هيجل : المصدر السابق ، ص ١٦١ :

(*) يرى هيجل أن الشعر هو أقل الفنون حاجة إلى المتطلبات الخارجية ، لأنه يتخذ من الصوت عنصر وجوده المباشر ، ولذلك فهو يسير نحو التقدم والنضج في التعبير حتى في الظروف التي لا يكون الشعب فيها قد اتحد في تجمع سياسي ، مادامت اللغة تتحد وصلت في ميدانها الخاص إلى درجة عالية من التطور الروحي حتى قبل بداية الحضارة .

(١٠) هيجل : المصدر السابق ، ص ١٦٠ .

(١١) Hegel, : Phenomenology of Spirit, trans. by A.V. Miller, p. 297.

خلال حديثه عن عالم الروح حين يغترب عن ذاته من خلال الثقافة والايان . ومن خلال عصر التنوير ومن خلال عصر الثورة الفرنسية ، وهذا الجزء من الظاهريات يل انجزه السابق الذى أوقفه هيغل لدراسة وتحليل الوعى البشرى ، وتعقب المراحل الجدلية لترقى الوعى ، حيث انتقل فى هذا الجزء من العقل الى دراسة الروح ، ويقصد هيغل بهذا الانتقال ، الانتقال من دراسة الفردى الى دراسة الانسان الكلى ، أى الانسان الذى يعيش فى جماعة ، ويحيا فى نطاق الدولة ، ومجموع أفعاله هو الذى يشدل التاريخ البشرى ، وهدف هيغل من دراسة هذا الانسان العيى الذى يتجلى فى الأسرة والمجتمع الدولة ، هو دراسة كيف يفهم الانسان ذاته من خلال الخبرات المختلفة عبر التاريخ ، « لأن أعظم انجاز يمكن أن تحققة الروح هو أن تعرف ذاتها ، وأن ترقى الى تصور واضح لنفسها ، لا بالحدس فحسب ، بل بالفكر أيضا » (١٢) وهذا الروح هو وحده الذى يتجلى فى جميع أعمال ونزعات أى شعب ، وهو الذى يجاهد لكى يحقق نفسه ، ولكى يحقق مثله الأعلى ، ويصبح واعيا بذاته ، ولذلك فالحضارة عند هيغل مرتبطة بدراسة الانسان المواطن - الانسان الكلى - فى دولة ، وهو يتعقب هذا منذ المدينة اليونانية القديمة حتى عصر نابليون ، وواضح هنا أن هيغل لا يبدأ بالعالم الشرقى كما هو الحال فى محاضرات فلسفة التاريخ حيث بين أنه من الشرق قد بزغ نور الحضارة ، وبدأ التاريخ الكلى عندما شرعت الروح ، لأول مرة ، تسعى حثيثا نحو الوعى بذاتها ، أعنى نحو الحرية ، (١٣) بينما فى الظاهريات يبدأ بالحضارة اليونانية ، وتفسير ذلك يرجع الى أن هيغل يؤرخ فى الظاهريات للحضارة الغربية وتطورها ، بينما فى فلسفة التاريخ يعرض للتاريخ الكلى للبشرية ، كمسار للروح وفق نسقه الفلسفى ، ولذلك فقد أدخل هيغل بعض التعديلات على التقسيم التاريخى الذى قدمه فى الظاهريات ، فقدم لنا فى فلسفة التاريخ ، العالم الشرقى ، والعالم اليونانى ، والعالم الرومانى ، والعالم الجرمانى ، ونلاحظ أن المرحلة الثانية فى الظاهريات تبدأ من مطلع الامبراطورية الرومانية وتنتهى بالثورة الفرنسية ، بينما فى فلسفة التاريخ يبدأ بغزوات القرن الرابع الميلادى حتى عصر الملكية الحديثة فى بروسيا .

ونلاحظ أنه فى الظاهريات بطرح أشكال الوعى التى سبق أن وضحيا على المستوى الفردى أو « الأنا » ، لكى يشرحها على مستوى الكلى ال «نحن» ، ومراحل الوعى الثلاث : الوعى و الوعى الذاتى والعقل ، تماثل مراحل

(١٢) هيغل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، الترجمة العربية ، ص ١٦٤ .

(١٣) المرجع السابق : ص ٢٢٠ - ٢٢١ .

تطور التاريخ البشرى فى الظاهريات ، فمرحلة الروح المباشر Immediate Spirit يمثلها العالم اليونانى والرومانى ، ومرحلة الروح المغترب عن ذاته يمثلها التاريخ الحديث من الاقطاع حتى الثورة الفرنسية ، وأخيرا مرحلة الروح المتيقن من ذاته Spirit that is certain of itself ويمثلها العالم المعاصر ليهجل فى ذلك الوقت ، ونلاحظ هنا أنه يستعرض مراحل الترقى الروحى للوعى البشرى من خلال اختياره لنقاط التحول الهامة فى تاريخ الوعى البشرى لكى يقوم بتحليلها ، أى أنه فى الظاهريات نجد « أن الروح يعرف ذاته من خلال هذا التاريخ ، وبالتالي يتقدم فى ترقيه من الحقيقة الى اليقين ، وبالتالي تمثل الظاهريات - فى النهاية - علم الروح بذاته » (١٤) .

وقبل أن نستعرض المراحل المختلفة من جدل الروح الموضوعى ، التى تمكس لنا مفهوم الحضارة عند هيجل ، يجدر بنا أن نفهم معنى « كلمة ظاهريات » Phenomenology (*) ، والمقصود من كتاب ظاهريات الروح ، والفرق بين استخدام هيجل لهذه الكلمة واستخدام هوسرل لها (١٨٥٩ - ١٩٣٨) ويتضح لنا هذا إذا عرفنا أن هيجل حين يتناول أى موضوع حسى ، فإنه يبحث عن ماهيته ، وهذه الماهية هى « الكلى » التى لا يمكن أن ندركه مباشرة ، وإنما عن طريق التوسط ،

(١٤) د. زكريا ابراهيم : هيجل او المثالية المطلقة ، مكتبة مصر القاهرة ، ١٩٧٠ .

نص ٣٠٦ .

(*) تشير القواميس الى أن أول من استخدم هذه الكلمة هو الفيلسوف الالمانى « يوهان لبرت Aambert (١٧٦٤) ، حين أطلقها على القسم الرابع من كتابه الأورجانون الجديد ، ولم يلتفت اليها أحد حين أطلقها « كانط Kant (١٧٧٤ - ١٨٠٤) على الجزء الرابع من كتابه « المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة فى عام (١٧٨٦) » Metaphysische An Fangsgründe der Naturwissenschaft . والعنوان الكامل لهذا الفصل من الكتاب هو « المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الظواهر ، أو الظاهريات ، وهو يقول فى ذلك : ليس الغرض هنا تحويل المظهر الى حقيقة ، بل تحويل الظاهرة الى تجربة »

See : André Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, p. 768.

ويعتبر هيجل أول من أطلق كلمة الظاهريات على نسق فلسفى متكامل حين نشر ظاهريات الروح (١٨٠٧) ، وأصبحت هذه الكلمة تشير الى نمط خاص من المعرفة الفلسفية ، وهى العلم المطلق Absolute ، فليست الظاهريات عند هيجل علما للماميات وحدها ، أو علما للوجود ، ولكنها علم للمطلق ، ولهذا السبب فهى ليست فى حد ذاتها منهجا للمعرفة ، وإنما هى علم الشعور بما هو معلوم للذات ، أى أنها دراسة للظواهر التى يمكن وصفها فى مجموعها . بأنها تجليات للعقل البشرى .

بينما عند هوسرل نجد أن العلم العقل بالماهيات يتم مباشرة بالعيان (١٥) ،
أى أن الفرق بين ظاهريات هيجل وظاهريات هوسرل هو فرق فى
الوسيلة ، أى الفرق بين المباشرة والتوسط وهيكل حين يبدأ بالحواس ،
فإن ماهية الحواس هى حقيقته ، وهذه الماهية تدرك على نحو كلى
وليس جزئيا .

أى أن استخدام هيكل لهذه الكلمة يعبر عن ارتقاء الشعور الفردى
لكى يصبح كليا ، وهذا الارتقاء يتم عند هيكل عن طريق التوسط
Mediation ، فى الوقت الذى يتم فيه عند هوسرل تلقائيا بالذاتية
المتصلة بين الذات أى المباشرة بالعيان (١٦) والمقصود بالظاهريات عند
هيكل هو الكشف عن صيرورة الوعى البشرى من كونه مجرد يقين حسى
بسيط حتى ينتهى الى روح مطلق ، وأصبح بوسعه التعرف على ذاته فى
الكون كله . والتجربة الأساسية فى الظاهريات هى تجربة ذات طابع
معرفى ووجودى أيضا ، فعندما يتحول العقل الى روح ، فإن لهذا التحول
دلالات عديدة ، أولها : تحقق الالتحام والوحدة بصورة تامة بين الفكر
والوجود ، وثانيها : تحول الأشكال المعرفية فى تطور الوعى الى صور
تاريخية وأحوال للعالم ، والتى ستستجبل فى نهاية الظاهريات الى أشكال
مطلقة ، والدلالة الأساسية لتحول الوعى الى روح هى الانتقال من تحليل
الفكر الى تحليل الوجود ، والمقصود بالوجود فى الروح الموضوعى عند
هيكل ليس هو الوجود بما هو موجود ، وإنما الوجود الاجتماعى
والتاريخى ، أى وجود الإنسان العيى فى العالم ، كما هو متحقق فى
الأسرة والمجتمع والدولة وفى الأعراف الاجتماعية ، وانحلال
كل ذلك (١٧) .

ويمكن القول بأن الظاهريات تمهد لدراسة « علم المنطق » الذى
يحتوى المبادئ الأساسية للوجود كما هو موجود ، ونلتقى فيها بالخبرة
التي يتعق فيها الوعى نفسه ويتعرف على ذاته وعلى العالم من حوله ،
والعلة الكامنة وراء أشكال الوعى هى السلب Negative والتوسط .

(١٥) د. تازلى اسمايل : الفلسفة المعاصرة ، المكتبة القومية ، القاهرة ١٩٨٢ ،
ص ١١٣ - ١١٤ .

(١٦) د. محمد ثابت اللندى : مع الفيلسوف ، دار النهضة العربية ، بيروت ،
١٩٨٠ ، ص ٢١١ .

Jean Hyppolite : Genesis and Structures, p. 323. (١٧)

الذى يعنى فيه المطلق ذاته من خلال شتى ظروف الصراع والتناقض
والتمزق ، فى التاريخ والزمان (١٨) .

وفى هذا الكتاب « يمزج هيجل بين تحليله للفرد وتحليله لتاريخ
الحضارة الانسانية » (١٩) ، ولابد أن نعى أن هيجل يؤرخ هنا للحضارة
الغربية ، ولذلك فهو يركز على وصف بناء الذاتية الفردية الأوروبية
وتطورها التاريخي ، بهدف إعادة صياغة بناء الشعور الأوروبي ، وهو
يقوم بمهمة تاريخية لإعادة بناء الحضارة الغربية ، لأنه حين يدرس المفاهيم
والتصورات السابقة فهو لا يتوقف عندها الا لكي يتجاوزها الى أفق
أرحب لكي يصور مسيرة الفكر الأوروبي من العقل الى الروح الى الدين
ثم المعرفة المطلقة ، ولذلك يمكن اعتبار هذا الكتاب ، الى جانب كتابات
ديكارت الذى يسبقه ، وهوسول الذى يأتى بعده ، إحدى لحظات ثلاث
تحاول تجديد وبعث الحضارة الغربية (*) لأن هيجل يوقف الكتاب
— لا سيما الروح الموضوعي — على تحليل التاريخ الأوروبي من المدينة
اليونانية حتى الثورة الفرنسية والعالم المعاصر له .

يصور هيجل المراحل الحضارية للتاريخ فى ثلاث مراحل أساسية ،
فى الروح الموضوعي ، أولها : مرحلة الروح المباشر فى المدينة اليونانية
اتى تقابل مرحلة الوعي فى جدل الروح الذاتى ، بوصفها وحدة مباشرة
تجمع بين الفرد والجماعة ، ففي عالم اليونان الذى يماثل الملحمة فى
الشعر اليوناني ، فالملاحمة لا تعبر عن الذات الفردية ، وإنما تعبر عن
الكلية الاجتماعى ، ولذلك ليس هناك تناقض بين الفردى والكلية .
وثانيهما : المرحلة التى تقابل العالم الروماني والثورة الفرنسية ، حين
انفصلت الفردية عن الكلية الاجتماعية « الدولة » ، حيث أصبحت الدولة
قوة خارجية معادية للفرد ، مما أوقعه فى الاغتراب والتمزق والتناقض
وهي المرحلة التى يطلق عليها هيجل عنوان (الروح المغترب عن ذاته)
« اشقافة » . وثالثها : المرحلة اثنالثة ويصل اليها الروح حين يستطيع

(١٨) ثرافسوا شاتليه : هيجل : ترجمة جورج صدقي ، دمشق منشورات وزارة
الثقافة ١٩٧٠ ، ص ٨٠ .

(١٩) د . محمد فتحى الشنيطى : ظاهريات الفكر لهيجل ، مجلة تراث الانسانية ،
المجلد الثانى ، العدد التاسع ، سبتمبر ١٩٦٤ لقاهرة ، ص ٧١٦ .

(*) يرى بعض الباحثين أن الحضارة العربية تعيش الآن مرحلة التجديد والبعث
د . شكرى عياد : الحضارة العربية ، المكتبة الثقافية (الهيئة العامة للكتاب) القاهرة
١٩٦٢ ، ص ٩٠) بينما يرى البعض الآخر أن الحضارة الاسلامية لديها كثير من
المفكرين والمتصوفة الذين قاموا بالدور الذى قام به هيجل فى الحضارة الغربية ، ويعتبرون
أن المتصوف أبى عربى المتوفى فى ٦٣٨ هـ - ١٢٤٠ م هو هيجل الحضارة الاسلامية
د . حسن حنفي : قضايا معاصرة (مرجع سبق ذكره) ، ص ٢٦٢ .

التغلب على مرحلة التمزق والاعترا ب حيث يصل الى مرحلة المتيقن من ذاته ، ورغم أهمية هذه المراحل الثلاث التى يصف فيها هيجل تطور الذاتية الأوروبية والتاريخ الثقافى والاجتماعى لأوروبا الا أنه من الصعب الادعاء أنه يمكن عرضها هنا بشكل تفصيلى ، لأن هذا يستغرق الجزء الثانى من الظاهريات ، ففى الظاهريات نواجه رحلتين ، الأولى التى يعرض فيها لرحلة العقل الفردى ، والثانية يعرض فيها لعقل الجماعة ، ويحاول هيجل فى الجزء الثانى تتبع تطور العقل الكلى ، ولذلك فهو يحلل كافة الانجازات الانسانية من خلال هذا التطور الحضارى ، ولذلك سنكتفى هنا بالاشارة الى الطابع العام الكلى المميز لكل مرحلة من المراحل الثلاث لكى يتسنى لنا فهم التطور الحضارة لديه وفلسفته ، وفهم الثقافة وأشكالها أيضا .

(١) الروح الحقيقى : النظام الأخلاقى :

(The True Spirit : The Ethical Order)

فى هذه المرحلة توجد الروح على نحو مباشر وتمثل فى المدينة الاغريقية ، حيث الوحدة المباشرة بين الفرد والمجتمع ، الجزئى والكلى ، وهذا يعنى أن الروح الواعى لذاته لا يتحقق على نحو كامل الا فى حياة الشعب ، حيث لا نجد أى تعارض بين الوعى الذاتى وبين العالم ، بل أصبح العالم ماثلا فى الوعى الذاتى بطريقة مباشرة ، وتجد الذات « أن وجودها لذاتها يجعلها واعية بماهياتها الفردية ، ولكنها تتجاوز هذه الفردية فى الجوهر الاجتماعى أو الروح الكلى الذى يدرك فيه كل فرد يقينه بذاته وبذات الآخرين » (٢٠) ، ولذلك فان الفعل الأخلاقى الذى تنسجم به أعمال الفرد هنا يساهم فى تحقيق وحدة الذات والجوهر الاجتماعى الكلى ، ويرى هيجل أن الجوهر لا يظل على حالته المباشرة وانما تنقسم ماهيته الأخلاقية ، ويظهر هذا الانقسام فى صورة قانون بشرى ، وقانون الهى (*) ويقصد بذلك أنه حينما كانت الحياة الأخلاقية

Hegel : Phinomenology of Spirit, p. 266.

(٢٠)

(*) يقصد هيجل بالقانون الالهى قانون الأسرة العائلية . وهو الرابطة الطبيعية

التى تجمع بين الأفراد ، وهى شكل آخر للمشاركة فى الوجود ، حتى أن موت أى فرد فى الأسرة يؤلف حياة الكل ، ولذلك فان عبادة الاموات هى السمة المميزة للعائلة القديمة ، وهى تعبر عن أن الفرد جزء من الكل ، أما القانون البشرى فهو القانون الوضعى أو شريعة الحياة الاجتماعية لائ شعب من الشعوب ، وهو من نتائج عمل الانسان . ولذلك يردد هيجل قول سوفوكليس فى مسرحية أنتيجون : بأن الانسان هو الذى اعطى القوانين للمدن .

هى السائدة كان هناك تطابق بين القانون البشرى وبين القانون الالهى ، حيث نجد انسجاما كليا تتخذ فيه الحياة الأخلاقية طابع الوحدة المتسقة الكاملة .

والشعب عند هيجل لا يتألف من مجموعة من الأفراد ، ولكنه نظام عضوى ، فالفرد فى المدينة اليونانية لا يستطيع أن يتحقق كماله الا بآبائيه الى الشعب ، وهذا الانتماء هو الذى يكفل للفرد حريته واستقلاله ، ولذلك فهو يطلق على الفرد فى الحضارة اليونانية اسم المواطن ، لأنه لا يعمل لمصلحته الفردية ، وانما يعمل لحساب الوطن ، ولذلك فالقانون يتجسد هنا من خلال النظام الأخلاقى عند اليونان ، ويتوقف هيجل عند اليونان لكى يحدثنا عن تلك اللحظة الرائعة من لحظات تطور الروح حيث لم تكن سوى طبيعة ، ولم تكن الأخلاق سوى عادات جمعية ، ولذلك رأى هيجل ومعارضوه بما فيهم صديقه الشناعر هولدرلين Hölderlin (١٧٧٠ - ١٨٤٣) فى اليونان هذا الفردوس المفقود ، فكان ينظر للمدينة اليونانية على أنها تمثل نضارة الروح البشرى ، وقد كرر هيجل اشاداته بالحضارة اليونانية فى محاضراته فى فلسفة الدين ، وفلسفة التاريخ ، وفلسفة الفن ، حيث وجد فى الانسان اليونانى القدرة على تجسيد الفكرة فى المادة (*) ، ولذلك فلقد نظر للروح اليونانية من حيث هى روح أخلاقية على أنها عمل فنى سياسى .

واذا تساءلنا : كيف بدأ الانحلال يلب فى المدينة اليونانية ؟ وما هى الأسباب التى يقدمها هيجل لتفسير هذا الانحلال فى المدينة اليونانية التى ما فتىء يعجب بها ؟

اتخذ هيجل من مسرحية انتيجون لسوفوكليس (٢١) صورة لتمثل المدينة اليونانية ، وكيف بدأ يلب فيها الانحلال والفساد ، لأنه يرى أن هذه التراجيديات تمثل خير تمثيل للبذرة الأولى للفساد ، وذلك حين كفت

(*) نهر هيجل مسرحية انتيجون فى أكثر من موضع فى كتاباته المختلفة ، فلقد ذكرها فى الظاهريات فى ترجمة A. V. Miller ص ٢٨٤ ، وكذلك فى أصول فلسفة الحق فقرة ١٦٦ من ترجمة T. M. Knox ص ١١٤ ، ١١٥ ، وانتيجون تمثل القانون الالهى ، وهى ابنة أوديب ، وقد وقعت ضد أخيها كريون ، حين قتل أخاه وتركه تنهشه الكلاب والصقور ، ودفنت شقيقها بولينيس رغم أمر الملك ، فحكم عليها بالاعدام ، بأن تضع نفسها فى القبر ، والمأساة تصور الصراع بين القانون الالهى والقانون البشرى : انظر الترجمة العربية لمسرحية لسوفوكليس فى سلسلة المسرح العالمى ٢/٤٥ ، الكويت ١٩٧٣ ، ترجمة الدكتور على حافظ ، وانظر ايضا أساطير اغريقية ، ص ٢٤٨ - ٢٧١ . (٢١) انظر الفصل الخامس بالمفنون الجميلة وخاصة النحت عند هيجل فى الطفل السادس من هذا البحث .

القوانين الأخلاقية عن التماثل مع القوانين السياسية للمدينة ، بمعنى أن القانون البشرى أصبح لا يتماثل مع القانون الإلهي وإنما يتعارض معه . فحين كان هناك انسجام بين القانون الإلهي والبشرى وليس هناك تعارض بينهما كان هناك توافق بين الفردى والكللى ، ولكن حين وقع التعارض بين القانونين ، أصبح هناك تعارض بين الفرد والدولة ، وبدأ الصدام بين النظام الأبوى للأسرة « القانون الإلهي » ، وبين الحقوق الجديدة للمدن التجارية « القانون البشرى » ، وقد عبر هيجل عن هذا التعارض فى مسرحية « أنتيجون » من خلال تحليله للصراع بين أنتيجون وكريون ، وبين أن الصراع بينهما كان أول صورة من صور الصراع بين الفردى والكللى ، وهكذا تتميز الوحدة الجميلة ، وحدة الطبيعة والروح ، وتتمزق الذات بين الوجود لذاتها والوجود فى ذاتها ، وتتمزق الوحدة بين الأسرة والدولة ، والمسئول عن هذا هو القانون البشرى أو الدولة ، التى أصبحت تدمر وتغنى خصوصية الأسرة التى كانت تجد تعبيرها المباشر فى القانون الإلهي .

وقد عاصر هذا من الناحية التاريخية نشأة الامبراطوريات التى امتصت المدن ، وجعلت من الدولة كلية مجردة ميتة ولم يعد للأفراد علاقات حية معها ، حيث بدأت الامبراطورية الرومانية .

ويرى هيجل أن هذا التعارض هو بداية الانتقال من العالم اليونانى إلى العالم الرومانى ، حيث ظهرت الذات الفردية بدلا من الفرد المواطن ، وظهرت المساواة القانونية لتحل محل العلاقات القائمة بين الأخلاقيات الفردية . وأصبح المواطنون فى الحضارة الرومانية على عكس الحضارة اليونانية مجرد كتلة من الذرات الفردية ، ووجد الفرد نفسه - مضطرا - لأن ينطوى على ذلك وينشغل بمصالحه الفردية على حساب المصالح الاجتماعية ، ولذلك أصبح القانون الرومانى يعبر تعبيرا تاريخيا عن سيادة الدولة وسيادة الملكية الفردية (٢٢) .

وقد عرض هيجل للعلاقة بين القانون والكلية الاجتماعية من خلال حديثه عن المراحل المختلفة للأخلاق فى كتابه « أصول فلسفة الحق » (*) ،

(٢٢) روجيه جارودى : فكر ، ترجمة الياس مرقص ، دار الحقيقة ، بيروت ،
بدون تاريخ ، ص ١٢٧ .

(*) الروح الموضوعى الذى يتجسد فى المؤسسات الاجتماعية وعلاقتها بالفرد هو موضوع فلسفة الحق ، وهو يوضح فى هذا الكتاب الأهم الحقوق الإنسانية للفرد وعناصر المجتمع وتكوين الدولة ، من خلال الفكرة الشاملة عن الحق وتحققها الفعلى فى المجتمع .

ولابد أن نبين أن هيجل حين يتحدث عن الحق في هذا الكتاب فإنه لا يعنى به مجرد القانون المدنى ، ولكنه يعنى به أيضا الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير ، والأخلاق الاجتماعية وتاريخ العالم ، وهى كلها تندرج ضمن هذا الموضوع (٢٣) .

والحقيقة ان هيجل يكشف - هنا - عن جانب حضارى هام فى حياة الشعوب حيث يؤكد أن أى قانون ينبع من روح كل شعب ، وكلما كان القانون يمثل السعى نحو الحرية فإنه يكون سبيلا نحو التقدم ، ولذلك يرى فى القانون الرومانى قانونا صوريا ، لأنه يسهم فى فصل الوفى الذاتى عن العالم الواقى ، ولذلك اختفت فكرة الكل العضوى ، وأصبح المجتمع مجرد مجموعة من الذوات الفردية التى تتحكم فى مصيرها قوة مستبدة هى الدولة .

(ب) عالم الروح المغترب عن ذاته : « الثقافة »

« The World of Self-Alienated Spirit »

ويبين هيجل فى هذه المرحلة الثانية أن الروح تحيا فى عالمن ، أولهما عالم الاغتراب الذاتى الذى تجد نفسها فيه ، وثانيها عالم الحقيقة الاجتماعية التى تجذب ذاتها مغتربة عنه ، وهذا الطابع المزدوج للاغتراب هو ما يميز هذه المرحلة ، حيث تشعر الانا باغترابها الذاتى ، وانفصالها عن الدولة ، لأنها تشعر أن الدولة قدر متعال وغريب عنها ومعاد لها ، ويبين هيجل ان اغتراب الدولة ، بمعنى تعارض قوانين الدولة مع قوانين الأسرة ، هو الذى يؤدى الى الاغتراب الذاتى ، وكذلك اغتراب الانا حين تشعر أنها ليست جزءا من الجوهر الاجتماعى ، فأنها تنطوى ، وتعمل لمصلحتها الخاصة ، وينتفى الطابع الأخلاقى المميز لها فى مرحلة الروح المباشرة ، مما يؤدى الى اغتراب البنية الاجتماعية . وتتميز مرحلة الروح المغترب عن ذاته بهذا الطابع المزدوج للاغتراب الذى يطلق عليه هيجل اسم الوعى الشقى Unhappy Consciousness (٢٤) ، الذى أصبح السمة المميزة للروح ، حيث أصبح للوعى هدف مزدوج ، وأقام عالمن يقف أحدهما فى مواجهة الآخر : عالم الحقيقة الاجتماعية والسياسية الذى يخرج فيه الروح عن ذاته وينكر نفسه لى يصبح حقيقة عينية تقف

(٢٣) هيجل : أصول فلسفة الحقيقة ، ترجمة وتقديم د. امام عبد الفتاح امام ، مكتبة المترجم ، ص ٩ .

Jean Hyppolite : Genesis and Structure, p. 420,

(٢٤)

فى مواجهة الوعى الذاتى ، وعالم الحقيقة الجوهرية « الكلية » ، وبعبارة هيجل هناك عالمان : عالم الحاضر Present World ، وعالم الماهية « Essance » (٢٥) ويحلل هيجل فى هذه المرحلة فترة تاريخية هامة فى تطور الوعى الأوروبى ، منذ انحلال الامبراطورية الرومانية حتى قيام الثورة الفرنسية ، ويحدد هنا هيجل الأسباب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى تؤدى الى اغتراب الفرد وتمزقه ، ومجموع هذه الأسباب التى تطرح لنا العلاقات الاجتماعية والمؤسسات السياسية الموافقة لها هى ما يشكل الحضارة أو الثقافة (*) لدرجة أن هيجل يعنى أن هذا الاغتراب مرادف للثقافة أو الحضارة ، فالفرد يغترب نتيجة لطموحه ورغبته فى الاثراء ، حين يحاول تجاوز وجوده الطبيعى المباشر ، فيشكل عالمه الخاص الذى يعارض سلطة الدولة الكلية ، فالفرد المغترب لا يتعرف على نتاج عمله فى هذه القوى الخارجية قوى « سلطة الدولة » . « والثروة » (٢٦) ، رغم أنه يساهم فى تأكيد سلطة الدولة وتأكيد الثروة ، فالفرد لا يدرك أن عمله الجزئى يساهم فى تأكيد الكلى ، وهذه الفكرة التى عبر عنها هيجل فى فلسفة التاريخ بدعاء العقل Cuning of Reason حيث يسخر الأفراد بميولهم وعواطفهم وغرائزهم من أجل تحقيق غاية الروح الكلية ، ونتيجة لذلك فإنه اذا كانت سلطة الدولة تعبر عن الأفراد ووحدهم بطريقة مباشرة ، فإن الثروة أو الحياة الاقتصادية تعبر عنها بطريقة غير مباشرة ، لأن الفرد حين يعمل لذاته ، فإنه فى الحقيقة بمقتضى قانون تقسيم العمل إنما يخدم الجماعة ، لأنه يقدم للآخرين عملاً معيناً هو بمثابة جزء من أجزاء العمل الكلى ، ويساهم بذلك فى الانتاج الجماعى ، ويقاسم الآخرين على غير وعى منه فى حياتهم العامة (*) ، فتتحقق المنفعة العامة ، ويتحول المقصد الفردى الى نتيجة

(٢٥) Hegel : Phenomenology of Spirit, p. 295. Sec. 486.

(*) يترجم بىلى كلمة Bildung على أنها تعنى الثقافة Culture ،

بينما نوكس يرى أنها تعنى التعليم أو التربية Education ، بينما تعنى الكلمة

الالمانية هذين المعنيين معا ، ويقترح شاخت ترجمتها الى A culturaton

انظر شاخت : الاغتراب ترجمة مصطفى كامل حسين . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ص ١١ .

(٢٦) Hegel : op. cit., p. 301.

(*) لقد وجد جورج لوكاتش أن جدل الثروة أو الاقتصاد السياسى القائم عند هيجل هو السبب فى التعارض القائم بين سلطة الدولة من جهة والتي تمثلها الادارة العامة التى يكتسب الفرد فى نطاقها طابعاً كلياً ، وبين الحياة الاقتصادية من جهة أخرى والتي تمثل الارادة الخاصة والمصالح الفردية ، ويرى لوكاتش أن سلطة الدولة

كلمية ، ونتيجة لهذا يحاول الفرد أن يخلق لنفسه عالماً روحياً يكون فيه الوعي فى علاقة مع جوهره ذاته ، ولكنه فى عالم آخر هو عالم الإيمان Faith ، لكى يتجاوز هذا الاغتراب ، ويعرض هيجل فى هذا الفصل الذى يتناول الروح المغترَب عن ذاته الطابع المزدوج للاغتراب ، حيث يهتم بإبراز الاغتراب الذاتى ، أو معارضة الفرد لذاته الفردية ، ومدى دوره فى تجاوز الاغتراب الخاص باغتراب الجوهر الاجتماعى الذى حدث فى العالم الرومانى حين انفصلت الذات عن الكل الاجتماعى (الدولة) ، وعندما يتحقق الوعي الذاتى فإن هذا الجوهر الاجتماعى هو جوهره وذلك من خلال فهمه الواعى لطبيعة الجوهر الاجتماعى ، فانه يشرع فى امتلاك هذا الجوهر عن طريق التوافق أو التطابق معه (١) ، وهذه هى حركة الثقافة التى من خلالها ينظر الفرد الى محتوى مجتمعه أو ثقافته أو مضمونه ، ويجعل نفسه جزءاً من هذا المضمون ، وبهذه الطريقة يستبعد الفرد تلك الهوة التى كانت تفصله عن الجوهر الاجتماعى ، وبالتالي يكون قد تجاوز اغترابه الذاتى ، ويكون قد أدرك الكلية والوحدة مع الجوهر الاجتماعى ، ولكن هذه الوحدة لا يمكن أن يدركها الا بعد أن يكون قد أدرك - عن وعى - أن محتوى الجوهر هو محتواه ، وبالتالي يشكل نفسه وفقاً لهذا الجوهر ، وهذا يعنى أن اغتراب الفرد عن ذاته عند هيجل هو اغتراب مقصود ، لأنه يحاول الفرد من خلاله أن يدرك وحدة ذاته مع الجوهر الاجتماعى ، وتتوقف قدرة الفرد على التماسى بنفسه الى مستوى الوجود الجوهرى على التطابق مع الجوهر ، وعلى تصحيته أو معارضته لذاته . ويتضح لنا من هذا أن هيجل يربط بين معنى الثقافة ، ومعنى الاغتراب ، لأن الفرد المثقف هو الذى يدرك وحدته مع الجوهر الاجتماعى من خلال اغترابه عن ذاته ، الذى يسعى من خلاله لتجاوز وجوده الجزئى ، وهذا يساهم فى تحول الكلية من مجرد فكرة الى حقيقة ، لأن هيجل يرى أن الدولة ليس لها حقيقة مستقلة عن تجسيدها فى حياة الأفراد ، ولذلك تبقى مجرد فكرة الى أن يتمكن الأفراد من تحقيقها من خلال عملية الثقافة ، لأن الثقافة - كما سبق أن بينا فى فلسفة التاريخ - هى الحركة التى تجعل الجوهر يتحقق فى الواقع الفعلى والعينى (٢٧) . ويربط

والحياة الاقتصادية « الثرون » صورتان أساسيتان من صور التخارج عند هيجل : انظر :
فصل لوكتاش « التخارج كتصور فلسفى رئيسى فى ظاهريات الروح » .

G. Lukács : « Entusserung » Externalization as the Central Philosophical concept of the phenomenology of mind. From his book : The Young Hegel : Studies in the Relations between Dialectics and Economics, trans. by : R. Livingstone, MIT, Cambridge, 1976, p. 537.

Hegel : Phenomenology of Spirit, p. 297.

Ibid : p. 296, (٢٧)

هيجل بين موقف الذات من الدولة ، وبين فكرته عن الوعي النبيل Noble Consciousness والوعي الوضع Ig Nobel Consciousness فالوعي النبيل هو الذى يعترف بالنظام الاجتماعى القائم وسلطة الدولة ، ويعمل على خدمته ، وهذا الوعي مجرد مظهر لانتصار الكلى على الفردى ، بينما الوعي الوضع هو الذى يرى فى الدولة قوة معادية له تفهيه فرديته ، وهو يطيع قوانين الدولة وتعاليمها مضطرا . بينما هو - فى حقيقة الأمر - يضمم الثورة والتمرد (استفاد جورج لوكاتش من تفرقة هيجل بين هذين النوعين من الوعي ، وحاول لوكاتش أن يظهر الطابع الجدلى لهما ، فاستخدم الوعي النبيل تحت اسم آخر هو وعى الدولة tate Consciousness أو الوعي الزائف ، وهو وعى له طابع محافظ لا يسعى للتغيير ، لأنها كطبقة تجد أن سيادة الوضع القائم يخدم مصالحها الاجتماعية والاقتصادية ، ويظهر هذا الوعي نفسه من خلال أيديولوجية ثقافية متكاملة ، واستخدم لوكاتش الوعي الوضع تحت اسم آخر هو الوعي الحقيقى أو الوعي الطبقي Class Consciousness لدى الطبقة العاملة ، لأنه يضمم الثورة والتمرد ويمتثل للسلطة القائمة مرغما) (٢٨) .

والحقيقة حين بين لوكاتش أن الوعي الحقيقى هو وعى التمرد وسلب للوضع الاتى ، فانه يتسق فى هذا مع ما يذهب اليه هيجل الذى يرى أن الوعي الوضع هو الذى يمثل حقيقة الوعي النبيل لأنه يمثل سلب ونفى للوضع القائم ، والجدل الذى نلتقى به هنا عند هيجل بين الوعي النبيل والوعي الوضع ، هو يشبه جدل السيد والعبد ، فالعبد هو الذى يمثل حقيقة السيد ، لأنه يكونه عبدا يجعل الآخر سيذا ، والسيد فى احتياجه لعمل العبد هو فى حقيقة الأمر عبد ، كذلك نرى أن الوعي الوضع هو فى الحقيقة وعى نبيل (٢٩) لأنه يفضح زيف الاغتراب عن الذات فى هذا العالم الكاذب القائم على سلطة الدولة ، بينما يحاول الوعي النبيل أن يقدم المظهر الكلى لوعيه ، فيستخدم الأدوات الثقافية مثل اللغة لتأكيد سيادته ، وحتى التغيير الذى قامت به الارستقراطية الممثلة للوعي النبيل من اذقطاع الى الملكية هو - فى حقيقة الأمر -

G. Lukács : History and Class Consciousness, p. 58. (٢٨)

. R. Snell

ولزيد من التفاصيل حول هذا عند لوكاتش انظر رسالة الباحث للماجستير تحت عنوان الرؤية الجمالية لدى جورج لوكاتش ، الفصل الثانى (التشيؤ والوعي الطبقي لدى جورج لوكاتش) ، ص ٩١ من الرسالة .

(٢٩) جان هيبوليت : دراسات فى ماركس وهيجل ، الترجمة العربية . ص ٥٧ .

فمشكلة ثقافة ، لكي تحمي مصالحها من المتمردين ، (٣٠) ولعل هذا الدور الذى قامت به الارستقراطية لتتحل وتحل محلها طبقة جديدة بعد انتهاء نظام الاقطاع وظهور الملكية الذى كشف عن مجموعة من التناقضات الأساسية ، وتعتبر هذه التناقضات عن الاغتراب عن الذات على كافة المستويات ، الدينى والاقتصادى والسياسى ، مما أدى الى ظهور حالة من الفساد تعم المجتمع .

فاذا كان النظام القديم يرتكز على التمييز بين الشعور النبيل والشعور الوضيع ، حيث كانت طبقة النبلاء تتركس نفسها لخدمة الدولة ، فانه فى النظام الحديث قد تخلت طبقة النبلاء دورها ، وأصبحت تسعى للقوة الحقيقية وهى المال ، بدلا من السعى نحو سلطة الدولة ، لأن سلطان الدولة فقد طابعه الخاص به ، ولم يعد الملك سوى مظهر فقط ، والسلطة الحقيقية فى الثروة أو المال ، وبذلك تصير الثروة الخير الوحيد الذى يسعى اليه ، وبالتالي يتحول الوعي النبيل الى الحالة التى كان عليها الوعي الوضيع ، ولا يعود لقيم الخير أو الشر الا معنى صورى ، فرغم أنها لا تزال باقية ، الا أنها لم تسكنها أى حقيقة بعد ، انها زينة فقط ينشأ خلفها عالم جديد (٣١) واللغة تلعب دورا كبيرا - هنا - فى عالم القيم والثقافة ، فحين يسود المال والثروة ، ويصبح جدل الثروة هنا لا يتعلق بالعمل أو الانتاج وانما بشرط المتعة المباشرة ، فان الفرد يسعى للثروة دون أن يراعى مصلحة الكل الاجتماعى ، ولذلك فهو يستخدم اللغة ، لأنها تمنح الثروة الشعور بماهيتها ، وبذلك تصبح سياستها هى لغة التلىق والنفاق ، ويؤدى ذلك الفساد الى الشعور بالتمزق والتفسيخ (٣٢) .

وقد اختار هيجل لوصف هذا الشعور الممزق ، حيث ينفى العالم القديم نفسه ، رواية ديدرو Diderot (١٧١٣ - ١٧٨٤) ابن أخ رامو (*) ، حيث يعد رامو نموذجا مثاليا للفرد الممزق بين الوجود فى

(٢٠) المصدر السابق ، ص ٥٨ .

(٢١) المصدر السابق ، ص ٦٢ .

(٢٢) المصدر السابق ، ص ٦٣ .

(٢٣) المصدر السابق ، ص ٦٣ .

(*) رواية قصيرة مشهورة لديدرو ، ظهرت أولا بترجمة ألمانية بقلم جوته ١٨٠٥ ، ثم أعيدت ترجمتها الى الفرنسية بعد أن فقد نصها الاصلى ، ورامو المشار اليه فى عنوان الرواية هو جن فيليب رامو الموسيقى الفرنسى ، وجان فرانسوا رامو ، ابن أخيه وبطل الرواية وكان عازف موسيقى مثقفا ، وتقدم هذه الرواية صورة صادقة للفساد الاجتماعى والسياسى الذى أصاب المجتمع الفرنسى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر .

ذاته ، والوجود لذاته ، ويلقى هيجل الضوء على جانب محدد فى شخصية رامو ، فقد كان رامو يحيا فى ثراء من العيش من خلال تقربه لاجدى العائلات الثرية ، ولكنه شعر أن هذا الثراء أفقدته استقلاله الذاتى العميق ، فتمرد على الأسرة الثرية ، واستعاد استقلاله وفقد تعاطف الأسرة التى كانت تتفق عليه لأنه فنان مثقف ، وديدرو يقدم وصفا لمسيرة هذا البطل ، والثقافة السائدة والتمزق الناجم عنها ، ويقول شيللر عن هذه الرواية : « انها محادثة خيالية بين ابن أخ الموسيقى رامو وبين ديدرو » . اما ابن الأخ فهو مثال المنتشر الطفيلى ، بيد أنه بطل بين هذا النوع من الناس ، وهو فى نفس الوقت الذى يصف فيه نفسه ، يهجو العالم الذى يعيش فيه هجاء لاذعا ، (٣٣) .

ويرى هيجل ان لغة الروح التى تفصح عن بطلان هذا العالم وفساده ، هى لغة موسيقية تجمع وتمزج معا حوالى ثلاثين نغمة مختلفة ، ايطالية وفرنسية ، مأساوية وكوميدية وذات صفات من كل نوع (٣٤) ، تكشف عن حقيقة هذا الفساد ، وحقيقة المجتمع الذى لم يعد يحافظ على احترام نفسه ، ولذلك يردد الكل : « باطل هذا العالم » ، وهذا يعنى أن هيجل يميز بين لحظتين ، لحظة يكون الحكم فيها على مؤسسات الدولة والأدلاء بالرأى وفقا على بعض الشخصيات فحسب ، ولحظة يصبح كل واحد يمتلك القدرة على الحكم على المؤسسات القائمة وتقدمها ، والشعور عند هيجل هو الذى يجمع اللحظتين فى صورة كلية ويصنع منها فكر الجميع (٣٥) ، فالشعور ببطلان العالم لم يكن عند بعض الشخصيات وانما كان عند الجميع ، ولذلك ينتقد هيجل الحلول المطروحة فى ذلك الوقت للخروج من صورة الفساد ، ولا سيما الحل الذى طرحه جان جاك روسو ، الذى رأى أنه مادامت الحضارة والمدنية والثقافة تؤدى الى هذه الصورة التى آل اليها المجتمع ، فلا بد من رفض الحضارة والعودة الى الطبيعة ، ولكن هيجل يرفض هذه العودة الى الطبيعة ، لأنه يرى ان الانسان لا يمكن أن يرتد مثل الحيوان الى الطبيعة ، لكن الارتداد المطلوب ليس الى الطبيعة وانما الى الذات ، بمعنى أن الكل يرتد الى نفسه ، وهذا

(٣٢) المرجع السابق ، ص ٦٢ ، تحدث شيللر أيضا عن أن ما أصاب الانسانية من جراح يرجع للحضارة نتيجة لتقسيم العلوم والعمل ، انظر الرسالة السادسة من رسائل شيللر فى التربية الجمالية ص ٤٢ من ترجمة .

Hegel : Phenomenology of Spirit, p. 318, (٣٤)

(٣٥) تتضح هذه الفكرة عند هيجل فى فلسفة التاريخ حين يرى أن الشرق فيه الحاكم وهو الحر والباقي عبيد عبيد ، وفى اليونان بعض الناس أحرار . وفى العالم الجرمانى كل انسان حر .

الارتداد يتضمن روح الثقافة ذاتها ، انه التسامي بالحضارة الى الثقافة
الصورية ، وبالتالي التسامي بالوعي الى درجة أعلى من الحرية .

ويمكن هنا أن نتساءل ما هي الطرق التي طرحتها الفلسفة للخروج
من هذه الحضارة الفاسدة ؟ يرى هيجل أنه كان هناك طريقان للخروج من
هذه الحالة ، الطريق الأول : هو طريق الايمان الديني الذي يرى مادام
العالم باطلا نهته الصنورة من الفساد ، فلا بد من الهروب من هذا العالم
الى الايمان التدين ، لكي تصل الذات الى الوحدة الحقيقية مع ماهيتها
الخاصة ، والطريق الثاني : هو طريق التعقل ويتمثل في فلسفة التنوير
Enlightenment التي حاولت الخروج من حالة الفساد عن طريق الكشف
عن الطابع الكلي للثقافة البشرية ، بحيث تقضي الذات على كل مضمون
جزئي ، قد يولد لديها الاحساس بالاغتراب عن الذات ، وبالتالي هاجموا
دعاة الايمان الديني ، وقد عرض هيجل لكل منهما فحرض للطريق الأول
تحت عنوان : الايمان والبصرة النقية ، Faith and Pure Insight (٣٦)
وعرض لفلسفة التنوير في عنوانين متتابعين : نضال (صراع) التنوير
مع الخرافة (٣٧) ، وحقيقة التنوير (٣٨) ، وقد صور هيجل الصراع
الايدولوجي بين فلسفة التنوير وبين دعاة الايمان الديني ، فرغم أن كل
منهما يشترك في هدف واحد هو رفض هذا الواقع ، لكن لا يعترف كل
منهما بالآخر ، ويختلف كل منهما في صورة هذا الرفض ، فدعاة الايمان
الديني دعوا للهروب من الواقع الى حقيقة متعالية مفارقة ، بينما نجد
فلسفة التنوير ترى أنه لا بد من تعقل الواقع ورفض الدين ، وتحقيق
المساواة الكاملة ، وعلى ذلك فهم ينظرون للاتجاه الديني على انه يكشف
في الانسان عالما لا عقلاني ، ولذلك طالبوا بعودة الانسان الى نفسه من
جديد ليكون سيد مصيره ، والتخلص من الجوانب غير العقلانية في
الانسان ، وعلى الرغم من نقد هيجل لفلسفة التنوير في الجزء الذي
يقدمه في الظاهريات « حقيقة التنوير » ، في رفضهم للدين ، لأنه يرى
أن للدين ضرورة ، لأن لديه مضمونا حقيقيا ، وهو صورة من صور الوعي
بالذات ، لكنه يرى أن فلسفة التنوير كانت مرحلة ضرورية من مراحل
التطور الجدلي للروح في سعيها نحو بلوغ الوعي الشامل والكلي بذاتها ،
لأنها في تقدمها للدين قد حررت من الطابع اللاعقلي ، ومن الخرافات
والعبادات الوثنية ، وساهمت في تحرير البشر أيضا عن طريق المساواة ،

Hegel : Phenomenology of Spirit, p. 321.

(٣٦)

Ibid : p. 329.

(٣٧)

Ibid : p. 349.

(٣٨)

وأصبح المواطن الحر هو الذى يجد نفسه فى الإرادة العامة ، ولذلك يطيح الانسان القانون الذى فرضه على نفسه بنفسه بدلا من ان يطيح اندفاعاته الخاصة (٣٩) ، وهذا معناه ارتفاع الحرية المطلقة وسيادتها دون أن يكون فى قدرة أية قوة أن تجاوبها بمقاومة ، لأنها حرية الشعب ، أو حرية الكل . ويأخذ هيجل على فلسفة التنوير أنها لم تنجح فى ادراك المضمون الحقيقى للذين ، وبالتالي بقيت عاجزة عن فهم الوعي الموجود لدى الانسان فى ادراك لا نهائية وجوده ، وردت كل شئ الى تأمل نفى مادي . ورغم ذلك يرى أن انتشار أفكار التنوير عبر الهيكل الاجتماعى ، والصراع الفلسفى مع الاتجاهات الأخرى كانت عناصر أساسية فى الاعداد للثورة الفرنسية والتمهيد لها ، وهنا يمكن أن نفهم معنى آخر للثقافة عند هيجل بمعنى التربية وتعليم الشعب ، فهذا الصراع بين الاتجاهات المختلفة الفلسفية مثل التنوير والنقعية والحرية المطلقة والاتجاه الدينى ، على صلة وثيقة بالحقائق المشخصة فى الواقع الاجتماعى ، وكل اتجاه نقافى هنا هو فى الحقيقة ايدولوجية حية تدافع عن لحظة مشخصة ، أى تدافع عن نوع معين من حياة البشر والنظام الاجتماعى الذى يتفق معهم ، وهذا يعنى أن الثقافة عند هيجل ليست بناء فوقيا كما هو الحال عند ماركس فى مقابل البناء التحتى ، وإنما الثقافة جزء من الواقع الاجتماعى الحى ، ويشمل كل مكوناته .

... ويعرض هيجل للتناقض الرئيسى الذى أدى الى فشل الثورة الفرنسية وهو عجزها عن فهم التناقض بين الإرادة الفردية والإرادة الكلية فى الجزء الذى يطلق عليه عنوان الحرية المطلقة والارهاب (٤٠) ، فالحرية المطلقة لسلطة الدولة ، أفضى بها الى تأكيد ذاتها باعتبارها كليات ، وعملت على نفى وسلب الفردية ، مما أدى الى السلب أو الموت دون توسط ، ولذلك تحولت الحرية على يد روبرتسبير الى ارهاب Terror . ولذلك بدلا من تدقيق الديمقراطية الكاملة ، أصبحت الثورة الفرنسية هى النظام الاستبدادى بالمعنى الحرفى للكلمة ، لأنها كليا الانسان الفردى الخاص فى المواطن ، والدين الميتافيزيقى فى دين الدولة . ولذلك لابد من تجاوز هذه المرحلة الى مرحلة الروح المتيقن من ذاته ، التى ستكون بمثابة المركب الذى يجمع بين الروح المباشر وبين الروح المخترب عن ذاته .

(٣٩) جان هيبوليت : دراسات فى ماكس وهيجل ، ص ٧٢ .

Hegel : Phenomenology of Spirit, p. 355.

(٤٠)

(ج) الروح المتيقن من ذاته : Spirit Certain of Itself

يرى هيغل أن الروح لا تصل الى هذه المرحلة الا بعد ان تجتاز مرحلة هامة وهى النظرة الأخلاقية للكون ، واذا كنا قد لاحظنا أن الروح فى المرحلة السابقة كانت جوهرًا خارجًا عن ذاته ، فانها فى هذه المرحلة تحمل هذا الجوهر فى ذاتها ، بمعنى أن الجوهر (وهو الكل الاجتماعي) لم يعد غريبًا عن الذات ، وانما جزء من صميم جوهرها بحيث يصبح واجبًا محضًا ، ويمهد هيغل لهذه المرحلة بفصل طويل عن نقد الأخلاق الكانطية ، ويكشف فيه عن التناقضات الصورية للأخلاق الكانطية ، لأنه يرى أن كانط لم يستطع أن يحل التناقض الرئيسى بين الانسان والعالم ، وحاول هيغل أن يبين الترابط العضوى بين الفردى والكلى من خلال عملية التوسط .

واذا كنا فى الفصل السابق قد أشرنا الى أن الحقيقة عند هيغل ليست مجرد جوهر وانما ذات أيضًا ، فانه يحاول هنا أن يبين لنا أن الانسان فى هذه المرحلة يخلق تاريخه الخاص ، أى ذاتا استطاعت ان تستوعب « الكلى » نفسه فى باطنها باعتباره الحقيقة ، لكن لماذا يطلق على هذه المرحلة عنوان « الروح المتيقن من ذاته » ؟ ، والحقيقة ان هذا يرجع لرؤية هيغل أن الروح فى هذه المرحلة لم يعد يعرف شيئًا يعلو على يقينة الباطنى أو اقتناعه الذاتى ، وتحلل من كل واجب يمكن أن يطلق عليه اسم القانون Law ، لأنه أصبح يمتلك قوة اليقين الذاتى التى جعلته حرا ومستقلا ، ولذلك فاكلى هنا ليس شيئًا خارجيًا عنها ، بل أصبح يحمل الكون نفسه فى ذاته ويستوعبه فى باطنه (٤١) .

ويتحدث هيغل هنا عن الوعى الخير أو الضمير الطيب Gewissen Good Conscience فيقدم لنا وعيا أخلاقيا جديدا يعرف ما هو مضمون فرديته ، وهذا يعنى أننا هنا ازاء ذات استطاعت أن تتجاوز كل فصل بين الوجود فى الذات ، والوجود فى العالم الخارجى (الذى نجده عند الأخلاق الكانطية) ، ومعنى هذا أن الذات المتيقنة من نفسها لا تتردد فى اختيار ما ينبغى عمله ، وتعمل بهداية من صوت ضميرها (٤٢) .

Hyppolite : Genesis and Structure, p. 497.

(٤١)

Ibid : p. 498.

(٤٢)

ولذلك يبين لنا هيجل ان العقبة التي تحول دون الوصول الى هذه المرحلة هي الأخلاق الكانطية التي تؤدي الى ما يسمى « بالنفس الجميلة » ، ويقصد هيجل بها ، تلك النفس التي تجد في جمال مشاعرها أداة للتوفيق بين الواجب والسعادة . وتحاول أن توحد بينهما ، وهذه الوحدة تنفي الواجب والأخلاق معا ، لأنها تنطابق من تناقض أساسي في فكر كانط ، وهو أن الذات لا يمكن أن تدرك الواقع لأنه شيء في ذاته (Choice en soi) أي جوهر لا يمكن معرفته ، وبالتالي تنأى بنفسها عن تعقل الواقع والتوحد به ، ولذلك فالنفس الجميلة مشغولة بذاتها ، رافضة الاقبال على أي فعل خشية أن يلوث طهارتها الأصلية ، ولأن الفعل الحقيقي يتطلب من الذات التخلص من الاهتمام بنفسها ، ولذلك تكفي النفس الجميلة بالحكم على الآخرين ، وانتقاد أفعالهم دون محاولة القيام بأي فعل ، واستكمالا لنقد هيجل للأخلاق الكانطية ، فإنه ينتقد النفس الجميلة « die schöne seele » (٤٣) لأنها نتيجة مرتبة على تبني الأخلاق الكانطية ، ولأنها عاجزة عن الخروج من ذاتها ، ولم يعد في وسعها أن تحول فكرها الى وجود . ويرى هيجل أن ما ينقص الوعي الذاتي في مرحلة النفس الجميلة هو القدرة على الاغتراب ، أي الاغتراب عن الذات الذي سبق أن أشرنا اليه كضرورة لتجاوز ولسلب الحالة الراهنة للانا ، الى مرحلة أعمق وأكثر كلية ، وحين يقارن هيجل بين النفس الجميلة والوعي الائم Consciousness of Sin فإنه يقارن بين اللامتناهي والمتناهي ، فالذات المتناهية تشعر في تحددها الفردي بوجود الشر الأصلي الكامن في صميم في وجودها ، ولذلك تشعر بالخطيئة ، والنفس الجميلة حين تدرك الوعي الائم ، فإنها تقم في شر أخلاقي أفدح ، لأنها ذات تعبر عن نفسها باللغة دون أي سلوك أو فعل حقيقي ، وتصدر قرارات بالادانة فقط ، بينما الوعي الائم يشعر بالمضمون الجزئي لأفعاله الفردية ، ويسعى لاعتراض الآخرين بأفعاله ، فيسعى للتعرف على ذاته من خلال الضمير الحاكم أو الوعي الحاكم Judging Consciousness ويقر نائمه ويسعى نحو التصالح مع الضمير الآخر ، ولذلك فالوعي الائم حين يعترف بخطيئته ، فإنه يطرح وجوده من أجل ذاته ، الذي كان يتسم بالعزلة والانفصال ، لكي يضع ذاته فيما وراء ذلك الوجود الجزئي المتعين ، ويقدم الوعي الحاكم المغفرة والصفح Forgiveness للوعي الائم ، حيث تتحقق الوحدة المتبادلة بينهما ، وهذا يعني التوافق بين المعرفة الخالصة بالذات من حيث هي ماهية كلية ، والمعرفة الخالصة بالذات من حيث هي ذات فردية (٤٤) .

Ibid : 513,

(٤٣)

Ibid : p. 519.

(٤٤)

وإذا كان الوعي الائم يسعى لاعتراف الآخرين به وبأفعاله ، فإن هذا لا يتم الا عن طريق اللغة ، لأنه يستطيع من خلال لغة الإقناع أن يتحول الى وعى كلى شامل فاللغة هى السبيل لاقتناع الآخرين بما لدينا من اعتقاد ذاتى ، و « اذا كان هيجل قد وجد فى اللغة الاداة الوحيدة للجمع بين الفردى والكلى ، فذلك لأنه تصور اللغة على أنها الوعى الذاتى نفسه موجودا من أجل الآخرين » (٤٥) ، أى أن اللغة لها طابع مزدوج ، فهى فردية من جهة ، وذات طابع كلى من جهة أخرى ، ولهذا يعول هيجل أهمية كبرى على اللغة ليس فى تحويل الذات المتيقنة من ذاتها الى ذات كلية فحسب ، وانما أيضا على مستوى اليقين الحسى ، وعلى مستوى العالم الأخلاقى والحضارى ، لأن إقنتان الوعى الذاتى بأن أى فعل هو الواجب يكتسب طابعه الفعلى من خلال اللغة.

٢ - فلسفة الحضارة كما تتجلى فى محاضرات عن فلسفة التاريخ :

نتبين مما سبق أن هيجل قد طرح فلسفته فى الحضارة فى ظاهريات الروح من خلال تحليله لبناء الذاتية الأوربية وتاريخها منذ المدينة اليونانية القديمة حتى العالم الحديث المعاصر لهيجل فى ذلك الوقت ، وقد تضمن هذا نقدا تحليليا للاتجاهات الثقافية والفكرية المعاصرة لكل مرحلة من المراحل التى أشار هيجل اليها ، فهو حين يحلل المدينة اليونانية من الناحية السياسية والأخلاقية والفلسفية ، فإنه يحلل أيضا المبدأ الجمالى الذى تقوم عليه الحضارة اليونانية ، وفلسفة الحضارة كما تتجلى فى محاضرات هيجل فى فلسفة التاريخ ، لا تقتصر على أوروبا فحسب ، وانما تدرس التاريخ الانسانى ككل ، أى التاريخ العالمى ، أى تاريخ الانسان وتطوره الحضارى ، ولذلك فهو لا يبدأ هنا بالعالم اليونانى ، وانما يبدأ بالعالم الشرقى ، الذى يتفق مع شروطه للتاريخ الحقيقى للانسان الذى يبدأ مع ظهور الوعى ، الذى تجسد فى الدولة ، بينما يستبعد هيجل من فلسفة الحضارة المجتمعات الأولى التى كانت تعتمد على الأساطير ، لأنها ليست جزءا من تاريخ الانسان ، لأن تاريخ الحضارة لديه هو تقدم الوعى بالحرية ، والحرية ليست هى الحرية الجزئية الفردية ، وانما الحرية التى تعبر عن الكل ، والكل هو الدولة ،

(٤٥) زكريا ابراهيم : هيجل (مرجع سبق الاشارة اليه) ، ص ٢٩٠ .

والكللى عند هيجل هو الذى يقدم لنا ماهية الجزئى والفردى (٤٦) .
 وحين يدرس هيجل فلسفة الحضارة للأمم المختلفة ، فانه لا يقدم الجوانب
 الحضارية لكل أمة كما تتمثل فى الأخلاق ، والسياسة والعلم ، والدين ،
 والقانون ، والفن فحسب ، وانما يقدم أيضا الروح المميزة لكل أمة من
 الأمم ، لأنه يرى أن الأمة كيان روحى وطبيعى ينطوى على عدد كبير من
 الخصائص والصفات الروحية والمادية ، ومن وراء كل هذه الصفات يوجد
 مبدأ واحد هو الذى تستند اليه جميعا فى قيامها مثل المبدأ الجمالى فى
 الحضارة اليونانية ، وهذا المبدأ هو الكللى الذى يتعين ويتموضع فى تلك
 الصفات والخصائص التى تكشف عن طبيعة الأمة ، التى تظهر لنا فى
 فنون الأمة وآدابها وفلسفتها وعلمها ، وفى طرق الحياة وأساليب الفن
 والدين ، بمعنى أن المبدأ الذى تقوم عليه الأمة هو الكللى الذى تخرج
 منه كل المتناقضات .

ويرى هيجل أن الروح الكللى أو العالمى يخفى وراء تاريخ الحضارة
 الانسانية ، ولذلك يتعذر فهم الروح العالمى الا من خلال الأمم المتتابعة
 فى التاريخ التى تكشف كل منها عن جانب من جانب الروح الكللى ،
 وهذا يعنى أن الفردى ، أو الأمة هى كللى بقدر ما هى جزئى ، ذلك لأن
 الأمة بقدر ما تعبر عن ذاتها أو عن هويتها الجزئية ، فهى تعبر فى الوقت
 نفسه عن حقيقة الروح الكلية ، ولكن أرواح الأمم تختلف فيما بينها فى
 تصورها عن ذاتها وعن ادراكها للروح الكللى ، وهذا التباين فى قدرة
 الأمم على ادراك الروح ، هو ما يحدد موقع كل أمة من الروح ، والمفهوم
 الذى يكشف الروح من خلاله عن طبيعته هو مفهوم الحرية ، لأن ماهية
 الروح هى الحرية ، ولذلك فالترتيب الذى يقدمه هيجل فى فلسفة التاريخ
 عن الأمم هو ترتيب مدى قرب وبعد هذه الأمم عن الحرية ، فالأمة التى
 عرفت أن الانسان حر بما هو انسان هى أقرب للروح الكللى أو العالمى
 من تلك الأمة التى لم تعرف مثلا سوى أن واحدا فقط من الناس حر كما
 هو الحال فى الشرق ، أو أن بعض الناس أحرار كما هو الحال فى العالم
 اليونانى . ولذلك فالحرية هى المفهوم المركزى فى فلسفة الحضارة ،
 أى أن تاريخ الحضارة لديه هو تاريخ التحرر ، ولذلك فهو يقول :
 « .. وما- تاريخ العالم الا تدريب الارادة الطبيعية الطليقة بحيث تطيع
 مبدأ كليا وتكتسب حرية ذاتية ، فالشرق لم يعرف ، ولا يزال حتى اليوم ،

R. S. Peters ; Hegel and Nation. From Book : Political Ideas . (٤٦)

Pengwn Books , ed : D. Thomson, 1978, p. 130.

Hyppolite : Genesis, p. 533.

ويقول هيجل أيضا فى العالم الشرقى : « فالتاريخ هو الواقع اما الإنشائى فهو لا ترقى

الى مرتبة الترخيب » انظر ص ٥٥ من الترجمة العربية .

لا يعرف سوى أن شخصا واحدا هو المحر ، أما العالم اليوناني ، والروماني فقد عرفا أن البعض أحرار ، على حين أن العالم الجرمانى عرف أن الكل أحرار ، (٤٧) ، ولذلك حل هيجل النظام السياسى فى أى أمة بناء على مفهوم الحرية ، فيلاحظ أن الشكل السياسى الذى يرتبط بالشرق لديه هو نظام الحاكم الاستبدادى والنظام الثانى هو نظام الحكم الديمقراطى الارستقراطى ، والثالث هو نظام الحكم الملكى .

ويعرض علينا هيجل فى فلسفة التاريخ لديه المراحل المتتابعة التى يبلغ عن طريقها الانسان مرحلة الوعى الذاتى ، أى المرحلة التى يسمي فيها تعينه الذاتى ، أى الوعى بالحرية ، وعلى هذا النحو يصل الانسان الى أعلى مرحلة من مراحل تطوره حين يتعرف بطريقة واعية على العقل السارى فى التاريخ ويدرك بوضوح انه هو عقله الخاص (٤٨) ، ولذلك يميز هيجل بين الحرية الجوهرية للروح المطلق ، وبين الحرية الذاتية . والعلاقة بينهما هى التى تصور لنا مسيرة التاريخ .

وإذا كان هيجل يذكر العالم الشرقى فى محاضراته فى فلسفة التاريخ ، فهذا لا يعنى اخفاء تحيزه الواضح للذاتية الأوروبية التى يرصد نموها ، ولذلك فهو يقول صراحة : « أن تاريخ العالم يتجه من الشرق الى الغرب ، لأن أوروبا هى نهاية التاريخ على نحو مطلق ، كما أن آسيا هى بدايته » (٤٩) .

وهذا يبين لنا مدى حرصه على أن يجعل من الشرق مرحلة أدنى من الغرب ، لأنه يعتقد أن الشرق يقدم طفولة البشرية ، والحقيقة ان تحيزه هذا يلقي بظلاله على فهم حضارة الشرق ، وفنونه ، ويتضح هذا فى عجزه عن فهم الفن المصرى القديم ، وكذلك دعوته أن الصين ستظل تابعة للغرب ، رغم أن التاريخ المعاصر يبين لنا بعد تحليل هيجل عن واقع شعوب الشرق الآن (٥٠) .

وإذا كان هيجل يقسم العالم الى أربع مراحل ، فانه يبدأ بالعالم الشرقى Oriental World ، والمبدأ المميز لهذا العالم هو جوهرية

(٤٧) هيجل : العقل فى التاريخ . الترجمة العربية ، ص ٢٢١ .

(٤٨) المصدر السابق ، ص ٢٢٢ .

(٤٩) المصدر السابق ، ص ٢٢١ .

(٥٠) انظر نقد د . امام عبد الفتاح امام لهيجل فى مقدمته لترجمة العالم الشرقى ، دار التنوير ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ٥٠ .

الأخلاق ، بمعنى أن الكل هو الجوهر ، وهذا الجوهر يتركز في انعام ، ولذلك تنتفى الحرية الذاتية ، ونجد الذات تخضع في عبودية مطلقة للقوانين الأبوية Patriarchate السائدة . ويشبه هيجل المواطنين في العالم الشرقي بأنهم أطفال يطيعون آباءهم بغير ارادتهم أو بصيرتهم الخاصة ، ولذلك يقول : « ونحن نجد في الحياة السياسية في الشرق حرية عقلية متحققة تعمل على تطوير نفسها دون أن تصل الى مرتبة الحرية الذاتية ، فتلك هي طفولة التاريخ (٥١) ، ولذلك يدور الأفراد حول محور واحد هو الحاكم الذي يترجع على رأس الدولة بوصفه أبا للجماعة ، ويفرض ما هو جوهرى (٥٢) . ويتحدث هيجل في هذا الجزء عن صفات وخصائص العالم الشرقي من خلال تحليله للأخلاق والسياسة والفن والدين والقانون ومظاهر الحياة المختلفة في كل من الصين والهند وفارس ومصر ، وتبهر كل منها عن مرحلة من مراحل الشرق القديم ، ففارس هي نقبض الصين والهند . وتقوم فارس بدور هام في الانتقال الخارجي من حياة الشرق الى الحياة اليونانية ، بينما تقوم مصر بدور التوسط في الانتقال الداخلى في هذه العملية ، وإذا كانت فارسى أقرب للحضارة اليونانية ، فإن مصر هي المعبر ، ولذلك يرى أن الروح المصرى هو قمة الروح الشرقي ، وأبو الهول هو قمة الروح المصرى (٥٣) .

لقد بدأ الروح حياته في الشرق غارقا في الطبيعة ومرتبطا بها ، وقد عبرت تلك الدرجة المحدودة من الحرية التي حققها الشرقيون . والتي تكاد تتطابق مع اللاحرية ، عن حالة المباشرة التي كان الروح منغمسا فيها ، ولذلك فاهم ما يميز الانسان الشرقي هو عدم فهمه لذاته ، وهو نتيجة لمعجزه عن فهم الطبيعة من حوله ، ولذلك يجعل هيجل من الشرق أدنى من الغرب ، لأن الروح لديه ينتج ذاته ويحققها في ضوء معرفته بذاته ، وينتج العالم الذي تحيا فيه هذه الذات ، وفيه يلبي مقتضيات المفاهيم الأساسية لهذا الوعي بالذات ، والوعي بالذات عند هيجل هو الحرية ، ولذلك مادام الشرقي يفتقد لهذا الوعي بنفسه ، فانه يفتقد الحرية ، ولذلك لديهم أن الحاكم هو الكاهن الأعظم أو الاله نفسه ، والدستور والتشريع يصبح ديناً أيضاً ، ولذلك تضيع الشخصية الفردية وتضمحل حقوقها بسبب انعدام وعيها الذاتى ، وتستحيل الطبيعة - لدى الشرقي - الى قوى الهية تتمثل في عبادة النور أولا ، وعبادة النبات ثانيا ، وعبادة الحيوان ثالثا ، وأخيرا في الطبيعة التي

(٥١) هيجل : العقل في التاريخ ، الترجمة العربية . ص ٢٢٢ .

(٥٢) هيجل : العالم الشرقي ، الترجمة العربية . ص ٥٥ .

(٥٣) المصدر السابق ، ص ٢١٥ - ص ٢١٦ .

طوعها الانسان الصانع بكلتا يديه فى النحت والمعايد والتماثيل التى جعل الانسان منها موضوعا لتقديسه ، ولذلك يتميز العالم اليونانى عن العالم الشرقى فى هذا الوعى الذاتى اكتشف - على حد تعبير هيجل - حين قال الاله ابولو : « أيها الانسان اعرف نفسك » (٥٤) ، وهذا القول لا يعنى معرفة الذات للجوانب الجزئية لضعفها وأخطائها ، وانما المقصود هو الانسان بشكل كلى الذى ينبغى أن يعرف نفسه ، ولذلك فهو يستخدم الأسطورة اليونانية التى تروى أن أبأ الهول قد ظهر فى طيبة ، وطرح على أوديب لغزا ، « ما هو ذلك الشئ الذى يسير فى الصباح على أربع أرجل وفى الظهر على اثنتين ، وفى المساء على ثلاث ؟ فقدم له أوديب الحل انه الانسان » (٥٥) ، وهذا الحل يعنى التحرر من الطبيعة ومن الانغماس فيها ، ولذلك حين يتحدث هيجل عن مصر ، فإنه يربط بين التصور الأساسى لماهية الوجود عند المصريين الذى يركز على الطابع المحدد للعالم الطبيعى الذى يعيشون فيه ويحدده النيل والشمس ، وبين لنا أن افتقاد المصريين للعمل الأدبى - رغم وجود اللغة - يرجع الى أنهم لم يتقدموا الى المرحلة التى يفهمون فيها أنفسهم (٥٦) .

ولذلك يعتقد هيجل أن روح كل حقبة تاريخية لدى أى شعب من الشعوب ، تظهر فى تصور أى شعب عن الانسان ، فاذا عرفنا تصور شعب من الشعوب للانسان فى خصائصه الجوهرية فاننا نستطيع أن نستخلص روح هذا الشعب نفسه فى هذه الحقبة التاريخية ، وهذا الروح هو المنطق العام الكامن وراء كل انتاجاتها ، واذا لم تكتشفه فسنعجز عن فهم ذلك الانتاج ، فروح الشعب هى بمثابة المفتاح الذى يعيد الحياة الى أثار الماضى ، ولذلك فحين يذكر هيجل المعلومات التاريخية والأثرية المتاحة له فى ذلك الوقت عن الفن والدين والعلم والقانون فى الصين والهند ومصر والرومان وغيرها ، فإنه يهدف بهذا أن يفسرها وفق روح كل أمة ، والمبدأ الخاص بها الذى يظهر فى تصورها للانسان ، فالدول تخلف وراءها قوانين وأعمالا فنية وغيرها من الآثار التى تتجسد بها الدولة فى تلك الماديات ، فلقد تجسدت روما فى قانونها ومصر القديمة فى معابدها ، واليونان فى النحت والتراجيديات « المأسى » ، وتبقى تلك الآثار مادية صامدة اذا لم تملك مفتاح فهمها » (٥٧) .

(٥٤) المصدر السابق ، ص ٢١٥ .

(٥٥) المصدر السابق ، ص ٢٠٨ .

(٥٦) عبد الله العروى : الانلوجيه ، المركز الثقافى العربى ، المغرب ، ص ٥٧ .

(٥٧) المصدر السابق .

ولذلك فهو يرى أنه حين يواجه الباحث آثار حقبة ما لا بد له من ادراك روح تلك الحقبة لكي يدرك معنى دساتيرها وقوانينها ومذاهبها وعلمها وفنها ، وعليه أن يفهم الدولة التي ابتدعتها ، والدورة التي تمثلها تلك الدولة في سير التاريخ العام ، وهكذا لأن روح التاريخ لدى هيجل واحد لأن قصد التاريخ الانساني العام هو تحقيق الحرية ، فحين تغادر الروح دولة لتحل في دولة أخرى ما فانها تنتقل من حرية الى حرية أعلى ، وهكذا يحكم هيجل على كل حقبة تاريخية اعتمادا على معيارين متكاملين : معيار الحقبة الخاص بها ، ومعيار عام هو روح التاريخ الشامل الذي يشخص الروح أو المطلق .

وهذا المنهج هو الذي يعرض به هيجل للعالم اليوناني والروماني والجرماني ، بعد أن عرض به العالم الشرقي ، فبين القدر المحدود من الحرية الذي يتمثل في الطغيان أو الاستبداد الشرقي ، كمرحلة للروح في هذه المرحلة ، ثم بين المبدأ الخاص للدول الشرقية لكل من الصين والهند وفارس ومصر ، وحين يتناول اليونان والرومان يبين لنا أن مسيرة الحرية تتقدم ، لأننا نجد هنا بعض الناس احرارا ، ولذلك فان الحرية عند اليونان والرومان لم تكن قد اهتمت تماما الى المضمون الحقيقي للحرية - وهو أنها ماهية للانسان بما هو كذلك - فانها مع ذلك قد أحرزت تقسما ملحوظا عن نظيرتها في الشرق ، وقد عبرت عنه التراجميات اليونانية حين تسأل الانسان فيها عن مصيره وعن علاقة هذا المصير بالقدر ، وتفجرت من هذه التساؤلات الينابيع الأساسية للوعي بالحرية فيما بعد ، في حين ظلت علاقة الانسان الشرقي بذاته وبالأخرين علاقة مباشرة تخلو من كل توسط .

وحين يعرض هيجل للروح اليوناني على سبيل المثال فانه يتحدث في البداية عن سمات الروح اليونانية ، ثم يتناول الأشكال المختلفة للشخصية الجمالية للروح اليوناني كما تتجلى في الأعمال الفنية ، ويكشف بذلك عن دور الفن الذاتي والموضوعي والسياسي في الحياة اليونانية ، ثم يتناول الحروب التي خاضتها الحضارة اليونانية ، وأقول هذه الحضارة الذي نجد تعبيره الواضح في الكوميديا .

أما المرحلة الرابعة والأخيرة في تطور الحضارة وتطور الحضارة وتطور الوعي بالحرية عند هيجل فهي تظهر في العالم الجرمانى ، حيث نجد أن الانسان حر بما هو انسان ، فالأمة الجرمانية مع ظهور المسيحية ، كانت أول أمة لديه ، تبين أن الانسان حر بطبيعته ، وعند هذا الحد من التطور تكون الإنسانية قد حققت اقصى ما تستطيع تحقيقه من تقدم الوعي بالحرية (٥٨) .

(٥٨) هيجل : العقل في التاريخ . ص ٨٥ - ٨٦ .

ويوضح هيجل هنا ان الحرية بمعناها اللبيرالى الحديث لم تتأصل فى الوعي الأوروبى ، ولم تمارس فى وقت واحد مع ظهور المسيحية ولا مع تبنى القبائل الجرمانية لها ، لأن « ادخال هذا المبدأ - أى مبدأ الحرية - فى مختلف العلاقات السائدة فى العالم الفعلى ينطوى على مشكلة أخطر من مجرد غرس هذا المبدأ . وهى مشكلة يحتاج عرسها وتطبيقها الى عملية ثقافة قاسية طويلة الأمد ، والدليل على ذلك ما نلاحظه من أن الرق لم يتوقف بعد قبول المسيحية مباشرة . كذلك لم تسد الحرية فى الدول ، ولم تتخذ الحكومات والديانات تنظيمًا معقولًا أو تعترف بالحرية أساسًا لها ، فهذا التطبيق للمبدأ على العلاقات السياسية ، وتشكيل المجتمع بواسطته تشكيلًا تامًا ، أو جعله يتغلغل فى المجتمع ، هو عملية تعد هى والتاريخ ذاته شيئًا واحدًا ، إذ لابد من التفرقة المتضمنة هنا بين المبدأ بما هو كذلك وبين تطبيقه ، أعنى ادخاله وتنفيذه فى الظواهر الفعلية للروح والحياة » (٥٩) .

وهكذا يتبين لنا أن هيجل قد بين لنا أن الشرق أعطى الحرية لفرد واحد هو الطاغية ، واليونان والرومان أعطوا الحرية للبعض دون البعض. ولذلك قسموا الناس الى أحرار وعبيد ، أما الغرب المسيحي الجرمانى فهو الذى اعتبر الانسان من حيث هو انسان حراً ، ومن ثم لا يرى هيجل فى الشرق أى فرصة للحياة الديمقراطية الحرة ، وأسطورة أبى الهول تعبر خير عن الروح الشرقية ، ويضع هيجل فى مقابلها فكرة النهضة الأوروبية كتعبير عن الحرية فى العالم الجرمانى .

٣ - نظرية هيجل الجمالية من خلال ظاهريات الروح :

(الدين والحضارة والفن) :

تحدث هيجل عن الفن فى ظاهريات الروح فى الفصل السابع الذى خصصه للحديث عن ظاهريات الدين ، فهو حين يقسم الدين الى ثلاث مراحل وهى الدين الطبيعى Natural Religion ، والدين فى صورة الفن Religion of the Form of Art والدين المنزل The Revealed Religion فإنه يجعل الدين يأخذ صورة الفن عند اليونان ، وينسب لليونان ديانة جمالية يعتبرها مرحلة من مراحل تطور الدين ، وإذا كان الدين من أهم

مقومات الحضارة عند هيجل ، فان كثيرا من الباحثين (*) يرى أن هيجل يجعل من الدين أساسا للفن ، وأن هناك صلة وثيقة بين الدين والفن لديه ، تظهر في تحليله للديانات والأساطير اليونانية باعتبارها أعمالا فنية تعبر عن فهم خاص للروح اليونانية ، « ويبدو أن شلايما خر هو الذى أوحى الى هيجل بالصلة بين الدين والفن ، اذ كان يقول : أنها - الدين والفن - صديقان يشعران بالتجاوب النفسى بينهما ، وكان يتحدث عن الدين ، وكأنه يتحدث عن الموسيقى : أن المشاعر الدينية يجب أن تلازم جميع أفعال الانسان ، وكأنها أنغام مقدسة ، والدين هو الذى يحيل الألحان البسيطة فى الحياة الى انسجام موسيقى » (٦٠) .

لكن قبل ان نستطرد فى شرح الصلة الوثيقة بين الدين والفن عند هيجل ، لابد أن نوضح أن هذه الصلة لا تتضح الا من خلال فلسفة الحضارة عند هيجل ، لأن الدين والفن جزء من فلسفة الحضارة ، ومظهر من مظاهرها الأساسية ، لأن تحليل هيجل للدين فى الظاهر يكشف لنا أن الدين جزء من فلسفة الحضارة ، كما أنه جزء من فلسفة التاريخ ، فالدين حين يظهر فى حضارة ما ، فإنه يكشف عن تاريخ وفكر هذه الحضارة التى يظهر فيها ، لأن الدين لديه يعكس وعى الانسان بموضوعه ، ولذلك فكل حضارة لديه لها مركز هو الدين ، فهو يرصد مع المسيحية الحضارة الجرمانية ، ويرصد مع الاسلام الحضارة الاسلامية ، وحتى الحضارات التى لم تعرف الدين المنزل ، مثل الحضارات الافريقية والآسيوية فإنها نشأت على دين تاريخى أو أسطورى ، وهذا الرأى نجده أيضا لدى ت . سى . اليوت حين يربط بين الدين والحضارة ، ويرى أن الدين جزء من الحضارة ، والحضارة مظهر من مظاهر الدين (٦١) والحقيقة أن الدين لا يرتبط بالحضارة بمفرده ، وإنما نجد الفن أيضا ، أحد مظاهر الحضارة ، التى يعكس تاريخها ، فإذا كان الفن عند هيجل يحتوى على طريق الحدس المباشر على صورة الحقيقة ، وليس على الحقيقة ذاتها ، وحقيقة الفن عند هيجل فى مضمونه ، ومضمونه هو الفكرة الشاملة ، ستجد ان تاريخ الفن فى الحضارة الانسانية ، يعكس لنا - فى عصوره الثلاث - علاقة الشكل بالمضمون ، فنجد أن حقيقة الفن هى تطابق العمل الفنى مع الموضوع كما هو الحال الذى نجده فى الفن الكلاسيكى ، وهى

(*) على رأس هؤلاء الباحثين الذين يجعلون من الدين أساسا للفن نجد ميور وهيبوليت .

(٦٠) د . نازلى اسماعيل : الشعب والتاريخ ، ص ١٤٤ ، وهيبوليت فى الترجمة الانجليزية . ص ٥٢١-٥٢٢ .

(٦١) ت . س . اليوت : ملاحظات نحو تعريف الثقافة . ص ١٦ .

أيضا في تطابق الصجل الفني مع الفكرة ، وبذلك يكون الفن تعبيراً حراً عنها ، كما هو الحال في الفن الرومانتيكي ، حيث يظهر ارتباط الفن بالحضارة والإنسان ، لأن هيجل يرى أنه لا بد للفن من جماعة تتذوقه وتمثله ، والا كان فنا دون حياة (*) . وهذا يعنى ارتباط الفن بالتجمعات البشرية التي تظهر في الدولة .

والحقيقة إذا تأملنا تاريخ الدين ، وتاريخ الفن ، وتاريخ الحضارة وأصول فلسفة الحق ، سنجد أن هناك وحدة تفكير هيجلي في مختلف هذه الجوانب ، التي يرى هيجل أنها مترابطة ومتفاعلة ، لذلك نجد أن مرحلة الدين الطبيعي في تطور الدين تماثل حضارات الشرق القديم الصينية والهندية والفارسية والمصرية في فلسفة التاريخ ، وهي تماثل الحق المجرد في أصول فلسفة الحق ، وهي تماثل أيضا الفن في صورته الرمزية في فلسفة الفن عند هيجل (٦٢) .

وهذا التماثل في المرحلة الأولى لتطور الدين نجده أيضا في المرحلتين اللاحقتين أيضا ، فالفن الكلاسيكي يماثل دين الفردية الروحية والأخلاق الذاتية والحضارات اليونانية الرومانتيكي ، بينما الفن الرومانتيكي فانه يماثل الأخلاق الموضوعية والدولة ، والحضارة الجرمانية والدين المنزل ، وهذا التقسيم الثلاثي لتطور الجدل الهيجلي للدين والتاريخ والفن والقانون نجده أيضا في تطور الوعي - الذي سبق الإشارة إليه في الفصل الأول - من الوعي الحسي الى الوعي الذاتي ثم الوعي المطلق ، وهو ما يناظر تطور الأسرة الى المجتمع المدني ثم الدولة ، وهذا ما نجده في المنطق أيضا ، حيث نجد أن الوجود يطابق الفن الرمزي ، والماهية تطابق الفن الكلاسيكي ، والفكرة الشاملة تطابق الفن الرومانتيكي .

وهنا يمكن ان نتساءل : ما الذي يحدد التطور التاريخي للحضارات والدين والفن والفلسفة ؟

(*) يرى بعض الباحثين أن الإسلام حين منع النحت والتصوير ، لأنه حرم على المسلمين التجسيم ، فانه قد أدى لازدهار فنون اللغة ، وتضاءلت فنون التصوير لأنه لم يست هناك جماعة تتذوقها . انظر : كنوز الفن الاسلامي : عالم الفكر الكويتية يونيو ١٩٨٦ ، المجلد السابع عشر ، ص ٢٤٩ .

Hyppolite : Genesis and, p. 533.

(٦٢)

ويرى هيجل ، أن هناك تفاعلا بين كل مقومات الحضارة من البيئة المادية التي ذكرها في فلسفة التاريخ باسم الأساس الجغرافي للتاريخ ، وبين الدين والفلسفة والقانون والفن والروح ، ولذلك فهو يطالبنا بالتوقف عند علاقة التفاعل ذاتها ، أى ينبغي أن نفقههم هي ذاتها بدلا من أن تعامل بوصفها شيئا مساويا للفكرة الشاملة . ويتم هذا من خلال الاعتراف بكون كلا الجانبين المتفاعلين ليسا بسوى لحظات في جانب ذلك (٦٣) .

بمعنى أنه يجب أن نبحث عن التطور في روح الشعب ، فالتاريخ عند هيجل في كليته هو تجلي الروح وتجسدها ، وكل مرحلة من مراحل التطور التاريخي لها مبدؤها الخاص وهذا ائبدأ في التاريخ هو الروح الخاصة للشعب ، وتعبير خصائص روح الشعب تعبيرا عينيا عن كافة جوانب وعى لشعب ونظمه السياسية والأخلاقية والقانونية ، وتقاليده وعلمه وفنه أيضا ، أى أنه يمكن تفسير الخصائص الجزئية من خلال الخصائص العامة لروح الشعب .

ولذلك فحين يشرح هيجل الدين في الحضارة المصرية القديمة ، فإنه في نفس الوقت يشرح الفن المصرى ، لأنه يحلل الدين هنا من خلال الفن ، ولهذا يمكن أن نعرض لمراحل الدين التي عرضها هيجل في ظاهريات الروح ، لنقف من خلاله على تصويره للفن في هذه المرحلة ، وهذا يعنى أن هيجل في الظاهريات يدرس الفن والدين باعتبارها وحدة واحدة تعبر عن مضمون واحد ، ثم ينتقل بعدهما إلى المعرفة المطلقة وهى الفلسفة ، بينما فى فلسفة الروح فى الجزء الثالث من موسوعة العلوم الفلسفية يدرس الفن ثم الدين ثم الفلسفة ، كل منهما على حدة فى حديثه عن الروح المطلق (*) :

وسنلاحظ أن هيجل حين يتناول الدين فإنه يتناوله من خلال ثلاثة جوانب : أولها : الفكرة Notion أى موقع الدين من التطور العام لتاريخ الروح ، لان تاريخ الدين لديه هو تاريخ روح لعالم على نحو ما يعرف ذاته فى الدين بوصفه روحا ، وثانيها : التمثل الدينى Representation Religion أى كيفية ظهور الدين ، بمعنى التعبير الحضارى عن هذا الدين فى التاريخ والمكان (الأساس التجريبي للتاريخ عند هيجل هو البيئة الجغرافية) ، وثالثها : لعبادة Cult ، وهى كيفية ممارسة الدين فى

(٦٣) هيجل : العقل فى التاريخ ، ص ١٧٩ .

(*) تناول هيجل الفن فى فلسفة الروح من فقرة ٥٥٦ الى فقرة ٥٦٢ ، أى من

ص ٢٩٢ الى ص ٢٩٧ من ترجمة ولاس " W. Wallace " .

حياة الفرد والجماعة ، وتطور صورة العبادة في الدين (٦٤) هو الصورة الواضحة التي تتضح في كتاب هيجل « مجازات في فلسفة الدين » ، لأنه يقدم تاريخاً لصور العبادة عند الشرقيين كما تتمثل في العبادة الوثنية ، وكما تتمثل في العبادة الشعبية عند اليونان وكما تتمثل في العبادة الروحية في المسيحية ، ونلاحظ أن هيجل في ظاهريات الروح لا يقدم تاريخ صور العبادة ، وإنما يقدم تاريخ الدين باعتباره تعبيراً عن جدل العلاقة بين المتناهي واللا متناهي .

(أ) الدين الطبيعي : Natural Religion

ويقابل مرحلة الوعي المباشر على مستوى الروح ، وفي هذه المرحلة التي تنقسم بدورها الى ثلاث مراحل ، نرى الانسان في المرحلة الأولى. ينشئ الانسان صورة مكافئة لروحه في عالم الطبيعة فيعمد الى تأليه بعض الموضوعات الطبيعية حيث نرى الفرس يعبدون النور *The God of Light* وأخذ ينسب للنور بعض الأفعال ، بحيث يظل المطلق عند الانسان الشرقي هو ذلك السيد المتجبر الذي يملك القدرة على كل شيء ، بينما الانسان لا يملك القدرة ، وتعتبر هذه الصورة الأولى من الدين الطبيعي عن صورة الاستبداد الشرقي في السياسة ، حيث أنه كان قد بين في فلسفة التاريخ ان الشرق لم يعرف سوى الحاكم الحر والباقي عبيد ، وهذا التصور ذاته انعكس في تصوره لتاريخ الدين أيضاً (٦٥) .

وفي الصورة الثانية من الدين الطبيعي يعمد الانسان الى عبادة بعض الصور الجزئية المتعددة مثل النبات والحيوان كما هو الحال في الهند ، وهيجل يحدثنا هنا عن ديانة الزهور التي يعبد فيها الانسان بعض النباتات ، ثم تطور الحال ، وظهرت ديانة الحيوانات التي انتشرت في الهند ، وتحليل هيجل لعبادة الحيوان مثل البقر في الهند يرتبط لديه بالصراع بين الجماعات البشرية التي اقترنت بعملية الدفاع عن الرموز والأشكال الحيوانية التي تمثل في نظر كل فريق الجماعة (٦٦) .

Hegel : Lectures on the Philosophy of Religion, trans, by : (٦٤)

Speirs and Sanderson, Vol. I, p. 210.

Hegel : Phenomenology of Spirit. Sec. 685-688. (٦٥)

Ibid : Sec. 689-690. (٦٦)

والصورة الثالثة : بدأت حين أصبح العمل وسيلة ورمزا للنوحيد بين انجماعات ، فأصبح الانسان يعبد الأشياء التي يصنعها ، كما هو الحال في مصر القديمة ، وهنا نلتقي بتحليل هيجل للفن المصرى القديم، ويفصح عن رايه فيه ، فيبين لنا أن الكثير من الاعمال الفنية الفرعونية كانت تعبيراً عن عملية اكتشاف الروح لذاتها من خلال المادة ، ولم تلبث المعابد والتمائيل ان حلت محل الاهرامات والمسلات ، وبدأ الصانع « الفنان المصرى » The Artificer يستخدم النحت والعمارة لكي ينتقل من تصوير الأشياء المجردة الى تصوير الأشياء الحية ، فاستخدم الأعمدة المنحوتة من الحجر لتحقيق الامتزاج بين النبات من جهة والشكل الذهني المنتظم من جهة أخرى وبدأ يعمل على تصوير بعض الاشكال الحيوانية من خلال تصوره هو ومثال ذلك أبى الهول فهو نصف حيوان ، ونصف انسان ، وله دلالاته الخاصة في الحضارة الفرعونية المصرية القديمة ، وفي المرحلة التالية للفن المصرى تحرر النحت المصرى من الصورة الحيوانية وركز على الصورة لبشرية (٦٧) .

ورأى هيجل في الفن المصرى القديم انه يتقصه التعبير في الخارج عن معناه الباطني ، بمعنى أن الشكل الفنى الخارجى للمثال يفتقر للغة الفنية مما يؤدى الى حجب المعنى الباطني العميق (٦٨) ، ويعتبر هيجل ان الفن الذى يحدث توفيقاً بين الداخل والخارج هو الفن الاغريقى .

(ب) دين الفن أو الديانة الجمالية :

ويقابل مرحلة الوعي بالذات ، فاذا كان الدين الطبيعى يعبر عن دين الشرق القديم كما يتمثل في فارس ، والهند ، ومصر القديمة ، فإن دين الفن هو دين الاغريق ، وكان الروح الاغريقى الذى جسّد الأخلاق والفضيلة في مرحلة الروح المباشر في المدينة اليونانية هو الذى يجسد الجمال والفن أيضاً ، واذا كان الفن المصرى القديم في نظر هيجل هو عمل صناعى تركيبى ، يخلط بين العناصر والأشكال الخريبة أى بين الفكر

Ibid : Sec. 696.

(٦٨) من الواضح أن هيجل يقوم بتفرقة واضحة بين الفن المصرى والفن الاغريقى ، فهو يعتقد أن الاهرامات والمسلات التى تجسد الفن المصرى لا تعبر عن فكرة باطنية عميقة أو تخفيها ، ورغم حديثه عن أبى الهول إلا أنه من الواضح أنه عجز عن فهمه ، لأنه لم يفهم الفكرة التى يعبر عنها .
لزيد من التفاضيل عن الفن المصرى القديم انظر د . ثروت عكاشة : العيون تسمع والأذن ترى ، دار المعارف ، القاهرة .

وانطبيعية ، فان الفن الاغريقي هو الذى يعبر عن الحرية الكلية وعن الوعي الذاتى للروح باعتبارها انسانية متناهية .

وأهم ما يميز الفن اليونانى هو اختفاء ذات الفنان فى صميم عمله الفنى ، فلا نلمح حضورا للفنان وذاته فى العمل الفنى كما هو الحال فى الفن المعاصر ، الذى نجد فيه لكل فنان أسلوبه الخاص الذى يتميز به عن أى فنان آخر . ويقسم هيجل مرحلة الدين الذى يتخذ صورة الفن الى ثلاثة تقسيمات فرعية وهى : العمل الفنى المجرد The Abstract Work of Art ، حيث يتجلى الروح الاخلاقى لذاته فى صورة أشكال الهية خالصة ، ثم العمل الفنى الحى The Living Work of Art حيث يصبح للانسان هو الصورة المشخصة للحقيقة الالهية ، ثم العمل الفنى الروحى The Spiritual Work of Art حيث تتجلى الروح من خلال لغة الملاحم ، والتراجيديا والكوميديا (٦٩) .

وفى الصورة الأولى من الديانة الجمالية ، وهى صورة العمل الفنى المجرد ، تمثل الفنان الاغريقى آلهة الاولمب فى صورة وأشكال فنية ، كما عبر عن الروح الدينى من خلال الفنون التجسيمية التى تصور آلهة الاولمب ، ومن خلال الأناشيد الدينية ، التى تصور آلهة اليونان ، ونلاحظ أن هذه الفنون التجسيمية والأناشيد تميل الى الطابع المجرد ، وتختفى منها ذاتية الفنان ، بمعنى أن الصور التشكيلية للآلهة هى صورة مجردة من ذاتية الفنان والانسان ، ولذلك فهى مجرد رموز مثل نسر زيوس Zeus ، وطائر مينيرفا Minerva (آلهة لحكمة) .

ويرى هيجل أن هناك تقابلا وتمازجا بين الفنون التجسيمية وبين الغنائية ، فالتجريد فى الأناشيد الغنائية يرجع لأسباب مختلفة عن التى تؤدى للتجريد فى الفنون التجسيمية ، لان الأناشيد الدينية تذيب المشاعر الفردية فى كل موحى تخلق منه موجودا واحدا بسيطاً ، وتستحيل الى حياة باطنية ، والتعارض هنا يكون فى حمل الفنون التجسيمية للطابع الخارجى للعمل الفنى ، بينما الفن الغنائى يحمل طابعا باطنيا ، ويرى هيجل ان الوحدة بين الداخلى والخارج تتحقق فى فعل العبادة لانه الأداة

(٦٩) تحدث هيجل عن هذه المراحل الفنية ولكن تحت عناوين أخرى فتحدث عن الفن الذاتى ، والفن الموضوعى والفن السياسى كتعبير عن الجوانب الجمالية فى الروح اليونانية . (فى كتابه محاضرات فى فلسفة التاريخ) .

See : Hegel : Philosophy of History, trans. by : J. Sibree
Great Books of the Western World. Chicago, 1952, p. 267.

لوحيدة التي تجمع بين الالهى والبشرى. أى بين الماهية والوعى بالذات ،
ويظهر هذا فى الاحتفالات التي يقدم فيها اليونانيون القرابين للآلهة (٧٠) .

وفى الصورة الثانية فى العمل الفنى الحى ، لا يبقى العمل الفنى مجردا وانما يصبح حيا ، وتمثل هذه الصورة من الدين فى الأبرار اليونانية التي حاولت تاليه الانسان ، ولذلك يرى هيجل أن اليونان هو الشعب الأوحده الذى استطاع أن يحقق فى ذاته الوحيدة المباشرة والمعنصر الالهى . ويتمثل هذا فى أعمال النحت للبطل الرياضى ، وتكريم الجسم الرياضى باعتباره نموذجا للجمال الانسانى ، فهو عمل فنى حى تشيع فيه الروح ، وهو يكشف عن سر الحياة والوجود .

وفى الصورة الثالثة من الديانة الجمالية، وهو العمل الفنى الروحى، ينتقل من العالم الرياضى الى العالم الأدبى نظرا لان الرجل الرياضى لا يملك سوى جسد دون نطق أو لوجوس Logos ، بينما اللغة كما سبق الإشارة عند هيجل هى الأداة الوحيدة التي تحيل الداخل الى خارج فاللغة الأدبية التي تتمثل فى اشعار هوميروس ، وتراجيديات اسخيلوس وسوفوكليس وكوميديا أرسطوفانيس تجعل الروح اليوناني يتسبمى بنفسه نحو الكلية أو الشمول ، وقد نشأ العالم الأدبى اليونانى من خلال التراجيديا أو المأساة ثم ما لبث أن انحل وأقبل فى عصر الكوميديا أو الملهة .

وقد أشرنا فيما سبق ونحن بصدد الروح المباشر فى الحضارة اليونانية كيف استخدم هيجل مسرحية « انتيجون » للتعبير عن بداية التعارض بين القانون الالهى والقانون البشرى أو الصراع بين الارادات الفردية ، حين بين هيجل « أن انتيجون على حق من وجهة نظرها وهى تمثل الحق فى ضمير كل انسان ، وكذلك كريون على حق فى نظر نفسه لانه يمثل حقوق الدولة . فالخلاف لا يقبل التوفيق ، ولا بد لكل منهما أن يشفى وهذه هى التراجيديا » (٧١) .

Hegel's Theory of Aesthetics in the phenomenology : Essay (٧٠)
by : Howard P. Kainz. From Idealistic Studies, pp. 81-93.

(٧١) د. فوزى فهمى : المفهوم التراجيدى والدراما الحديثة ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ، القاهرة ، ١٩٦٧ . ص ١٧ .

وفي هذه الصورة من العمل الفني الروحي ، يحدثنا هيجل عن الملحمة Epic والمأساة Tragedy ، والملهاة Comedy ، فالملحمة عنده هيجل هي تعبير انساني عن العالم الالهي ، وليس هناك مكان للفردية في الملحمة ، وإنما نجد الحاكم المطلق (٧٢) ، أما في التراجيديا فالانسان يواجه القدرة وهو مصبوغ بهذا الطابع الكلي ، كما نجد في رواية انتيجون الذي يمثل ارادة كلية رغم تعيينها الجزئي في احداث الدراما ، ويرى هيجل أن التراجيديا اليونانية تعبر عن الحرية والاستقلال الذاتي التي تتصف بهما الادادة البشرية .

أما الكوميديا فيرى هيجل انها تعبر عن احساس الانسان بالوحدة وهي التي مهدت لظهور المسيحية ، التي ظهرت نتيجة لاحساس الانسان بالتمزق والشقاء وعجزه عن تجاوزه ، وهذا ما أدى الى ظهور الدين المنزل، أو ديانة الوحي (٧٣) .

(ج) ديانة الوحي أو الدين المنزل Revealed Religion

وهي المرحلة الثانية في جدل الدين ، التي يقدم فيها هيجل اراءه صائته التاريخية لظهور الديانة المسيحية التي يعتبرها الديانة المطلقة، فهو يرى أن الديانات الشرقية (الدين الطبيعي) هي دياناات خوف ورهبة ، لان الاله متعال على الوجود المتناهي بينما الديانات اليونانية خلعت على الآلهة طابعا بشريا ، وصاغ الشعراء والفنانون آلهة الاولمب ، حتى جاء الوعي الشقي لذي أظهر لحاجة لظهور الديانة المسيحية التي يعتبرها هيجل نهاية المطاف ، وبالطبع لا يخفى هيجل تحيزه هنا ضد الديانات الأخرى ، وقد يرجع هذا الى عدم دقة المعلومات التي تلقاها هيجل عن البلاد الأخرى ، لا سيما أن موقفه من الفنون الأخرى لشعوب الشرق يحمل أيضا طابعا فيه قدر من التحامل على حضارات وثقافة الشرق ، والحقيقة أننا لسنا بصدد تحليل فلسفة الدين عند هيجل رغم أهميتها في فلسفة الحضارة لديه ، لأن الهم الرئيسي لهذا البحث هو ابراز العلاقة بين الفن والحضارة عند هيجل ، والواقع ان الدين عند هيجل هو الذي يبرز هذه العلاقة ، لأنه اذا كان كائن قد فرق بين الجمال والجلال ، فان هيجل قد ميز بين دين الجلال (الدين اليهودي) ودين الجمال عند اليونان، وهو دين الضرورة الكونية التي عبر عنها الشعراء في مقابل الحرية الفردية

Howard P. Kainz : Hegel's Theory of Aesthetics. p, 92.

(٧٢)

Ibid : p. 91.

(٧٣)

التي عبر عنها الفلاسفة في اليونان . وهذه الضرورة الكونية الدينية قد عبرت عن نفسها من خلال عمل فنى ، فالعلاقة الحضارية بين الفن والدين تظهر عند اليونان ، حين نجد الأساطير اليونانية تصور مختلف جوانب الإنسان الحضارية ، فزيوس إله السياسة والقوانين والسلطان ، والإنسان هو الحرية والعقل كما هو واضح من أسطورة بروميثيوس رمز الإنسان الحضارى .

وقد بين هيجل ارتباط الدين والفن ، فلذا كان الفن تعبيراً عن الحدوس الدينية فيمكن القول إن الدين في إحدى مراحل ، نظرة للعالم ، كما هو الحال في الدين اليوناني ، واستطاع الدين أن يعبر عن نفسه في أعمال فنية شاهقة في العمارة والنحت والتصوير ، ولكن الدين المطلق عند هيجل يعبر عن نفسه أصمق تعبير في « الشامل » أى في الشعر والموسيقى والأوبرا ، وقد عبر هيربرت ريد عن هذه الفكرة عند هيجل في كتابه « فلسفة الفن » فيقول : إن تطور الوعي الديني يبين لنا كيف كان الدين البدائي ديناً طقسياً يتطلب الفن ضرورة ، وتختلط طقوسه بالتعبير الفني ، إلا أن الدين متى بلغ مرحلة الإيمان فإن اعتماده على التعبير الفني لا يصبح ضرورياً ، بل ممكناً ، فقد تدخل الأساليب الفنية في صياغة بعض الرموز الدينية لتقريبها للعامة ، ولكن متى بلغ الدين مرحلة التحقل أمكنه الاستغناء عن الأساليب الحسية والفنية بالتصورات الفلسفية والتأملات الفردية (٧٤) .

وقد عبر هيجل عن هذا المعنى أيضاً في محاضراته في « الاستطيقا » فيقول عن تداخل الفن والدين والفلسفة : « لا يندر أن يستخدم الدين الفن لجعل الحقيقة الدينية أكثر محسوسة وأسهل منالاً على الخيال » (٧٥) ومن هذا القبيل فإن كان لدى الإغريق على سبيل المثال اسمى شكل يمكن فيه للشعب أن يتصور الآلهة ، وأن يعي الحقيقة ، كذا أضحي فنانونا اليونان وشعراؤها خالقي آلهتها ، أى أن الفنانين أعطوا أمتهم تصوراً محدداً لحياة الآلهة ، وأفعالها ، كما أعطوا الدين مضموناً محدداً .

(٧٤) اقتبسته د . أميرة حلمي مطر في دراستها هيجل وفلسفة الجمال ، مجلة الفكر

المعاصر ، سبتمبر ١٩٧١ ، ص ٨٢ .

Hegel : Aesthetics, p. 102.

(٧٥)

تعقيب :

يتبين لنا من التحليل السابق الذي قدمناه عن الحقيقة عند هيجل ، أن الاساس النظرى لفلسفة الحضارة والفن لديه يتجسد فى وحدة الأنطولوجيا ، والمنطق ، ونظرية المعرفة باعتبارهم تعبيراً عن الكل ولذلك فالفكر عنده هو الوعى الكلى ، بمعنى أنه نسق تشكل تاريخياً وتطور تاريخياً ، وهذا النسق يضم جميع المعايير والنماذج العامة ، سواء القواعد الأخلاقية التى تنظم حياة الناس اليومية أو القواعد القانونية أو أشكال التنظيم السياسى ، وكل أنماط النشاط للإنسان ، والفكر عند هيجل له طابع عيى ، ولذلك فهو يرى نفسه فيما يخلقه ، فى مرآة العالم الخارجى . وأشكال تحقيقه الخارجية ، التى يغترب فيها ، وتلك الأشكال تبدأ من اللغة ، لأن الكلمة هى الأداة الأولى للتموضع الخارجى للفكر ، ثم يتموضع الفكر فى المؤسسات الخارجية ، وفى نتاج الإنسان (٧٦) .

فالفكر عملية لا تعبر عن نفسها فى اللغة فحسب ، بل فى تغير الأشياء وصنع الأحداث ، أى فى خلق الثقافة الروحية للشعب المتجسدة مادياً ، وهذا يعنى أن الدولة عند هيجل هى فكر متجسد فى منازل المدن وقوانينها وعلومها وفننها ، مثلما نقول إن المؤسسات الاجتماعية والقانونية هى فكر متجسد تنظم العلاقة بين الإنا والآخر ، بين الوجود فى ذاته ، والوجود لذاته .

وتاريخ الحضارة هو تجل خارجى لقوة الفكر ، لمفهوم الإنسان عن نفسه ، وعن خطته وغاياته كما سبق أن أوضحنا هذا فى معرض الحديث عن فلسفة الحضارة عنده .

والعلاقة بين الفكر وموضوعاته هى علاقة باطنية ، فالذات والموضوع لهما هوية واحدة كل منهما يتحول الى الآخر ، وليساً ضددين ، والهوية هنا بمعنى الهوية فى الاختلاف ، لأن الخلق الهيجلى يعنى أن الذات تخلق نفسها فى الآخر ، ولذلك فالموضوع الذى خلقتة ليس الا الذات فى ظاهرها الخارجى ، الذات التى تحركها الرغبة وتقوم بالعمل ، بمعنى أن علاقة الذات الواعية الفاعلة بنتاج عملها هى فى نهاية المطاف علاقة بنفسها . والذات الخالقة لا تستطيع قبل الخلق أن تكون هى نفسها فى

(٧٦) هيربوت ماركيز : نظرية الوجود عند هيجل اساس الفلسفة التاريخية ، ترجمة

ابراهيم قنقى ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٤ ، ص ٧ .

كمانها ، لان تطورها أو تحققها لا يتم الا من خلال أفعالها (٧٧) ، وقد سبق أن أوضحنا هذا من خلال تفسير هيجل لمفهوم النفس الجميلة اننى لا تريد أن تلوث طهارتها الأصلية بالفعل ، وتكتفى بالحكم على الآخرين وادانتهم .

وقد بين هيجل فى الظاهريات أن خلق الموضوع بواسطة الذات يتم على المستوى الانسانى والميتافيزيقى أيضا ، هذا لديه فى كون الفكرة المطلقة أو الروح أو العقل توجد فى أفكار وأذهان الافراد فى التاريخ . ولذلك تعتبر « ظاهريات الروح » هى التاريخ المنطقى لوعى البشر، بينما فلسفة التاريخ هى تحقيق الروح فى مسيرة التاريخ الكلى . فالدول والشعوب والأفراد كل منهم ينهض بدوره فى هذه المسيرة تبعا لمبدئه الخاص، الذى تعبر عنه فى دستورها وتحققه فى تطورها التاريخى (٧٨)، وبما أن التاريخ هو تجسد الروح فى شكل حادثة وفى شكل الواقع الطبيعى المباشر فان درجات التطور تكون معطاة كمبادئ طبيعية ، « توجد فى صيغة حدود خارجية متعددة ، بحيث يتلقى كل شعب حدا منها ، وهذا هو الوجود الجغرافى والأنثروبولوجى للروح » (٧٩) .

وهذا يبين أن لكل شعب مبدأ طبيعيا ، وتكون مهمته هى تحقيق هذا المبدأ فى مسيرة الروح الكلى ، فالشعب يسيطر على التاريخ الكلى حين يتطابق مبدؤه الخاص مع المرحلة التى يعيش فيها، وهذا لا يحدث لشعب ما الا مرة واحدة فى التاريخ ، حيث يمثل - حينذاك - المرحلة الراهنة من مراحل نمو روح لعالم ، والشعوب الأخرى لا يقيم لها التاريخ الكلى وزنا (٨٠) .

(٧٧) المرجع السابق : من ٨ .

Hegel : Philosophy of Right, Sec. 349, p. 217. (٧٨)

Ibid : Sec. 346, p. 217.

(٨٠) يبين هيجل التطور الخاص لشعب ما فى أصول فلسفة الحق ، على أساس فكرة النفى . فحين يدرك الشعب موضوعيا مرحلة وعيه لذاته ، ويسود التاريخ الكلى . لأنه يعبر عن هذه المرحلة ، فانه فى الوقت نفسه يدخل مرحلة الانحطاط والسقوط . لأن ظهور مبدؤه الخاص ، يعنى أن هناك حيزاً آخر فى شعب آخر يتخطاه . لكى يعين انتقال الروح الى هذا المبدأ الجديد . وانتقال التاريخ الكلى الى شعب آخر . وبدءا من هذه المرحلة الجديدة يفقد الشعب الأول أهميته المطلقة .

Ibid : Sec. 347, pp. 217-218.

والحقيقة ان النقد الذى يمكن أن يوجه الى فلسفة الحضارة عند هيجل هو نقد جزئى ، لانه سيتناول بعض آراء هيجل عن شعوب التاريخ الكلى ومعلوماته التاريخية ، وعدم مطابقتها للواقع الفعلى فى ضوء الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية المعاصرة ، لكن هناك صعوبة فى توجيه النقد لتفسيره للخطوط العامة فى فلسفة الحضارة لديه ، ويمكن الرد على النقد الذى يتناول بعض المعلومات فى تفسيره لهذه الحضارة أو تلك ، ان هيجل لا يقدم هذه المعلومات الجزئية عن حضارة الشرق واليونان كبراهين يثبت بها صحة أفكاره ، وانما يقدمها كأمثلة فقط ، مثلما يبين لنا أن الانسانية مرت بأربع مراحل ، وكل شعب ينهض بدوره ، لكى يجتاز مرحلة فى الدرب الذى يعينه الروح له ، فالطفولة هى الشرق والطفليان الشرقى ، والشباب هو العالم اليونانى والرجولة هى الامبراطورية الرومانية ، وتقابل الامبراطورية الجرمانية العالم المسيحى أو لشيخوخة، مع العلم - بالطبع - ان هيجل لا يأخذ بالنموذج البيولوجى بحرفيته كما هو الحال عند بعض فلاسفة الحضارة الذين يشبهون الأمة بالكائن البيولوجى فى دورته الحياتية ، لان الشيخوخة عند هيجل هى النمطج الكامل للروح .

ولم نحاول الاستطراد فى شرح هذه المراحل الأربع للتاريخ الكلى ، لان سمات هذه المراحل سوف تتضح بشكل غير مباشر فى تحليلنا لتاريخ الفن عند هيجل فى الفصل الخامس من هذا البحث .

يبقى فى هذا الجزء أن نجيب عن التساؤل الذى يتبادر الى الأذهان حين نناقش نظرية هيجل الجمالية من خلال ظاهريات الروح ، وهو ماذا نقصد حين نقول أن الدين هو أساس الفن عند هيجل ؟ وهل يعنى التوحيد بينهما ؟

والحقيقة أن علاقة الفن والدين لا يناقشها هيجل فى ظاهريات الروح فحسب ، وانما فى محاضراته فى « الاستطيقا » أيضا ، لكنه فى الظاهريات يتحدث عن مرحلة معينة من التاريخ الكلى ، ومرحلة خاصة بتطور الفن وتطور الدين . فإذا أردنا أن نعرف ما هو الدين ، وما هو الفن ، فإن هذا يتطلب منا أن ندرك الحركة أو الصيرورة التى تكون بها الدين ، والفن فى خصوصيتهما النوعية ، وصيرورة الفن والدين تعبير عن الصيرورة الكلية .

ولذلك فحين يربط بين الدين والفن ، فانه يربط بينهما فى المرحلة التى أودعت الشعوب فى الفن اسى معانيها ، بحيث أصبح يشكل لدينا الوسيلة الوحيدة لفهم دين شعب من الشعوب ، ولكن الفن يكتسب مكانته الخاصة بعد أن يكون قد تطور الدين ، وحقق ماهيته الفعلية ، فالفن قد يكون من بعض الوجوه ديناً حين لا يكون الدين قد تجل لنفسه ، وعندما لا يكون قد فهم نفسه على أنه دين منزل ، ولذلك لعله من الأفضل أن نقول ان الجمال دين عند الاغريق بدلا من الدين الجمالى ، لاننا نجد لدى الاغريق الخلط بين عبادة الآلهة وعبادة الأشكال الفنية .

وعلى الرغم من أن هدف ومضمون الفن والدين والفلسفة واحد ، لكن هيجل لا يوحد بينهما لأن الفن يتميز عنهما – أى الدين والفلسفة – فى امتلاكه القدرة على اعطاء تصور حى عن المعانى الرفيعة يجعلها فى متناولنا .

والحقيقة انه يمكن القول ان هيجل يجعل من الدين أساسا للفن على أساس فكرة الحرية ، لان الجمال يرتبط لديه بالحرية ، فهو ينتقد الفن والجمال فى العالم الشرقى ، لانه يفتقد للحرية ، لان الطغيان الشرقى يخلط بين الأب والله والحاكم السياسى ، والفرد الوحيد الحر هو الملك ، والنظام الاجتماعى والنظام الالهى شئ واحد ، ولذلك فالقانون والدين شئ واحد ، ولذلك فان علاقة الفن بالدين فى هذه المرحلة من التاريخ الكلى ، هى نفسها علاقة القانون بالدين ، وعلاقة الأخلاق بالدين أيضا ، ولذلك فحين يعجب هيجل باليونان ، لان العنصر الجمالى ازدهر لديهم ، لان الحرية موجودة لدى البعض ، ولذلك ينتقد أيضا الفن فى الفصول الوسطى لانه ليس هناك حرية شخصية .

والحرية تظهر فى الفن عند هيجل على مستويين . أولهما أن الفن تعبير عن الحرية لانه تعبير عن الحياة الداخلية ، وثانيهما ان العناصر الأساسية لوحدة الشكل والمضمون فى أى عمل فنى تنطوى على صراع بين الحرية وضرورة مثل اللحن فى العمل الموسيقى .

وهكذا يتبين لنا أن الفن مرتبط بالدين مادام الدين لم يتطور ولم يجد ماهيته الفعلية ، وهذا ما تعبر عنه رؤية هيجل الجمالية فى ظاهريات الروح ، ولكن فى كتابه عن الاستطيقا ، نجد أن هيجل يتخذ من الدين مدخلا للحديث عن الفنون الجزئية كالعمارة والنحت والتصوير والشعر والموسيقى ، لانه يرى أن الله هو الذى يؤلف المركز ، وهو الغاية التى تسعى اليه الفنون ، لانه فى الدين نجد التسامى الذى لا يفصل بين الذاتية والموضوعية .

الفصل الثالث

ميتافيزيقا الجميل

تمهيد :

احتل الفن مكانة كبيرة في فلسفة هيجل ، ويرجع هذا لاهتمامه بالفن (١) ، لأنه عاش في عصر شهد نشاطا هائلا في الأدب والفنون ،

(١) ظهر اهتمام هيجل بالفن مبكرا ، فبحثنا كثيرا من المصادر التي تناولت حياته عن شغفه بالأدب اليوناني وهو دون السادسة عشر من عمره . حيث ترجم بعض أعمال سوفوكليس ويوريبيدس ، وحين كان تلميذا في معهد تورينج تأثر بزميلين له ، أولهما الشاعر ديفيد الحس هولدرلين (١٧٧٠ - ١٨٤٢) الذي كان شغيد الحماس للثقافة اليونانية . وقد كتب هيجل قصيدة أهداها إلى هولدرلين سنة ١٧٩٦ ، وثانيهما الفيلسوف شلنج ، الذي تأثر هيجل بعرضه الموسوعي لفنون مصر ، لأن شلنج كتب محاضراته في فلسفة الفن سنة ١٨٠١ ، (كما يحدّثنا ليدلباند في كتابه عن تاريخ الفلسفة ، ص ٥٧١) ، وقد عامر هيجل للحركة الرومانتيكية وحركة الاندفاع والعاصفة Sturm und Drang اللتين أثرتا في أدب وفنون ذلك العصر .

وتشير بعض الأبحاث إلى العلاقة الروحية بين هيجل وهولدرلين ، وكيف اتفحمت هذه العلاقة في أعمال هيجل فيما بعد ولاسيما في دراساته حول علم الجمال ، ومن هذه الدراسات الهامة Hegel and Holderlin التي كتبها Dieter Henrich في المجلة الفلسفية لدراسات مثالية Idealistic Studies (من ص ١٥٩ حتى ص ١٧٢)

ويكفى أن نعلم أن ألمانيا - في ذلك العصر - كان يعيش في ربوعها كل من جوته Goeth ، وشيلر Schiller (١٧٥٩ - ١٨٠٥) ، وهو لدربلن Hölderlin وبيتهوفن Beethoven (١٧٧٠ - ١٨٢٧) ، وغيرهم ، ولذلك فهو عصر الفن والفنون بأسمى معانيه ، وكان من الطبيعي أن يتفاعل هيغل مع تلك البيئة الفنية الغنية . وإذا كان هيغل قد تناول الفن في معظم كتبه بشكل غير مباشر ، فإنه تناول الجمال والفن بشكل مباشر في كتابه (الضخم) « علم الجمال » ، « محاضرات في فلسفة الفن الجميل » (٢) ، ويعتبر هذا الكتاب أهم مصدر لدراسة نظرية هيغل الجمالية ، لأنه يتضح فيه أن رؤيته للفن غير منفصلة عن فلسفته العامة ، بل أنه يكرر فيه كثيرا من آرائه في المنطق والروح والتاريخ والحضارة ، لأنه ربط حديثه في الفن بأفكاره وآرائه الفلسفية ، خاصة في فلسفة الروح ، وظاهريات الروح ، وفلسفة التاريخ ، لأنه يربط الفن بالحقيقة - كما سيتضح هذا بعد عرض رؤية هيغل - التي لا تفصل بين رؤيته الكلية ، وبين تطبيقاته المختلفة . والكتاب يكشف عن الخصائص النوعية للعقيدة الهيجيلية ، في تناولها لأي موضوع من الموضوعات ، حيث نجده يوضح الفكرة الأساسية من خلال تحليل عميق للموضوع في تكامل منطقي متناغم ، بالإضافة إلى توثيق مدهش في غناه ، فغنى محتوى الكتاب يكشف عن استيعاب هيغل الموسوعي للأعمال الفنية منذ اليونان حتى عصره ، فالنص ينتقل بنا من الشعر الإسلامي إلى فنية رافائيل ، ومن الأدب الهندي في دلالاته الرمزية إلى شيلر في تأويلاته الجمالية ، ومن أساطير هومروس وسوفوكليس إلى أعمال شكسبير . وبالطبع قد يجد الباحث المتخصص في بعض الموضوعات التي يدرسها هيغل بعض

المصادر عن جامعة Tulane سنة ١٩٦٠ التي أبرزت أثر هولدرلين في مؤلفات الشباب .

وقد أشار كوفمان إلى أثر الرومانتيكية على هيغل ، لاسيما في فترة حياته الأولى ، التي قضاهما في ميينا . حيث كانت هذه المدينة هي العاصمة العقلية للاتجاه الرومانتيكي ، ومعرضا حافلا بالآداب والفنون .

See : W. Kaufmann : Hegel : Reinterpretation, Texts and Commentary. Doubleday & Company, New York, 1965, p. 36, and see same author. From Shakespeare to Existentialism, An Original Study . Prenceton Univetsity Press, New Jersey, p. 96.

(٢) كان هذا الكتاب - في الأصل - مجموعة من المحاضرات التي ألقاها هيغل على طلابه في ميديبرج ، وبرلين خلال الأعوام الدراسية ١٨١٨ - ١٨٢٩ ، ثم قام بتأليف الفيلسوف بعد وفاته ١٨٣١ بجمع تلك الدروس ومراجعتها على المخطوطة التي عثروا عليها ضمن أوراقه . وظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب بالألمانية ، سنة ١٨٢٥ .
Bernard Bosanquet : A History of Aesthetic. Meridian Books, New York, 1957, p. 334.

المعلومات غير الدقيقة ، مثل قوله : إن مصر القديمة لم نعرف الأدب المسرحي رغم وجود اللغة الهيروغليفية (٣) ، وقد أثبت بعض الباحثين وجود أعمال مسرحية لدى قدماء المصريين ، واستدل على ذلك بوجود يرديات بها خطوات عن فن الاخراج المسرحي (٤) ، لكن يبدو أن هذه المعلومات لم تكن متاحة - في عصره - وقد يجد البعض مبالغاة أو تعميمات مثل حديثه عن الشعر والفن الاسلامي ، ولكن رغم هذه الهنات ، لا يمكن انكار أهمية رؤية هيجل للجمال والفن ، وأثر هذه الرؤية في تاريخ الثقافة الغربية ، وتطور الدراسات الجمالية ، ولذلك فرغم بعض التحفظات حول بعض المعلومات الواردة في الكتاب ، وجول طريقة تناول بعض الفنون ، يمكن القول بأنه لم يسبق لقيلسوف ما أن قدم دراسة موسوعية عن الجمال والفن - وقدم فيها نظرية جمالية خاصة به - يمثل هذا العمق الذي قدم به هيجل هذا الكتاب (*) .

ولابد أن نشير الى أنه اذا كانت نقطة البداية في ظاهريات الروح عند هيجل نقد الفلسفة الكانطية فإن كتابه علم الجمال ، يبدأ أيضا بنفس البداية ، وهذا يبين الادراك الهيجلي العميق لنواقص ملكة الحكم الكانطية التي حاول بها أن يربط - أي كانط - بين عالم الضرورة وعالم الإرادة ، وسوف أعرض لنقد هيجل في الفصل الرابع من هذا البحث ، « لأن نظرية هيجل في الفن تكون جزءا جوهريا في فلسفته الميتافيزيقية ، ولهذا فهو يفند نظرية كانط الجمالية » (٥) .

(٣) هيجل : العالم الشرقي : ترجمة د. امام عبد الفتاح ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٨٨ .

(٤) د. ثروت عكاشة : فن الاخراج عند قدماء المصريين مجلة القاهرة ، وانظر أيضا روايات وقصص مصرية من العصر الفرعوني ترجمها عن الهيروغليفية ج. لوفيفر ، وترجمها الى العربية د. على حافظ سلسلة الالف كتاب . القاهرة . العدد (٦٦) .

(*) من الفلاسفة الذين قدموا عرضا موسوعيا لمجالات الفن المتعددة . لكنه لم يقدم نظرية فلسفية متكاملة في الفن . تجد شلنج ، ورغم أنه ربط حديثه في الفن بافكاره وأرائه الفلسفية ، خاصة أرائه في فلسفة الطبيعة . فكما أنه اعتبر الطبيعة تجليا للمطلق ، كذلك اعتبر الفن هو التجلي المتناهي للمطلق اللامتناهي الا أنه لم يقدم نظرية في الفن ، ولزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر :

- ابراهيم خطاب : الفلسفة المثالية عند شلنج ، مخطوطة : رسالة ماجستير اشرافه د. نازلي اسماعيل ، كلية البنات جامعة عين شمس ١٩٧٦ . ص ٢٤٢ - ٢٨٨ .
(٥) انظر . Jack Kaminsky : Hegel on Art, p. 29.

١ - مكانة الفن في ميتافيزيقا هيجل :

إذا تساءلنا ما هو الجمال ؟ ، فإن تاريخ الفلسفة يعرض إجابتين ، أولهما : الاتجاه الذى يرى أن الجمال لا يمكن أن يقدم فى تصورات ، لأنه قيمة (فى ذاتها) لا يمكن ادراكها لأن الأشياء المتناهية والعرضية هى التى يمكن ادراكها ، والجمال غير متناه وغير عرضي ، ويمثل هذا الاتجاه بشكل واضح كانط Kant (٦) وثانيهما : الاتجاه الذى يرى على العكس من ذلك ، فالجمال كالحقيقة ، ليست شيئاً فى ذاته ، وإنما الحقيقى له طابع عيني وواقعي ، ويمثل هذا الاتجاه هيجل ، الذى يرى « أن الجمال نمط معين لتمثيل الحقيقة واطهارها فى طابع حسي » (٧) ، ولذلك يبدأ هيجل محاضراته فى علم الجمال بالرد على كانط ، ويرى هيجل أن ما وصل اليه كانط هو نتيجة لفصله بين عالم الظواهر Phomena وبين عالم الأشياء فى ذاتها : Nomena بينما الجمال - فى رأى هيجل - ليس تجريداً من تجريدات ملكة الفهم ، وإنما هو فى ذاته العيني والمطلق ، وبتميز هيجل الفكرة المطلقة Absolute Idea (*) . ولذلك فإنه يكرس مقدمة الجزء الأول فى الرد على الفلسفة الكانطية فى علم الجمال ، عن طريق توضيح مكانة الفن فى علاقته بالعالم المتناهي ، وفى علاقته بالدين والفلسفة (٨) ، لكي يوضح العلاقة بين الروح والطبيعة ، ويبين كيف تتطور الروح من المتناهي الى الروح لمطلق . ويرى هيجل أن رؤية كانط ترجع الى اعتقاد كانط بحدودية الطابع المتناهي للروح النظرى والعمل ، وبالتالي محدودية المعرفة ، وترجع أيضاً الى وضع كانط للعقل والطبيعة فى مستوى واحد ، بينما يرى هيجل أن ادراك الروح لحقيقته من خلال وعيه بتناهيته يوصل

(٦) عرض كانط للجمال بشكل تفصيلي فى كتابه The Critique of Qudgment . ترجمة Oxford, 1952. James C. Meredith وسوف نشير إليه فى الفصل الرابع .
(٧) Hegel : Aesthetics, trans. by : T.M. Knox. Oxford, 1975.
(*) سوف اشرح بعد ذلك معنى مصطلح « الفكرة » للفن عند هيجل وذات طابع كلى وعيني معا .
(٨) .

الى تطور الروح الى المطلق ، ونلاحظ ان وجهه نظر هيجل التى يعسبها لتطور الروح فى كتابه (علم الجمال) ، لى يوضح مكانه الفن من العالم المتناهي ومن الدين والفلسفة ، هى التى عرضها فى فلسفة الروح (الجزء الثالث من الموسوعة الفلسفية) حيث يبدأ بالروح الذاتى ، ثم الروح الموضوعى ، ثم الروح المطلق ، وهذا التطور المنطقي - الذى يقدمه هيجل - يمرض من خلال وعى الروح بتناهيته من خلال الطبيعه ، اى من خلال السلب ، ويقدر ما يكون الروح على صفة فى وجوده بالطبيعه يكون هو الروح المتناهي ، وحينئذ يحدث تطور للروح الذاتى من خلال السلب الى الروح الموضوعى ، ولكن يبقى كل منهما منفصلا عن الآخر ، فالروح الذاتى الذى يمثل الداخل ، والروح الموضوعى يمثل الخارج ، أى أنها يمثلان الذات والموضوع ، ومن ثم فكل منهما متناه ، « ولكن من طبيعه الروح نفسها أن تكون لا متناهية ، وهكذا تنقش ضرورة تجاوز الروح لذاتيها وموضوعيتها المتناهية ، وتصبح روحا مطلقة لا متناهية ، والروح لى تصبح مطلقة يتبغى عليها أن تتجاوز التقسيم الى ذاتية وموضوعية . وهو التقسيم الذى خلقته داخل نفسها ، بحيث تضم الجانبين معا فى وحدة عينية » (٩) ، أى أن الروح المطلق لابد أن يكون ذاتا وموضوعا فى آن معا ، والروح المطلق يتخذ من ذاته وحدها موضوعا له ، ويرى هيجل انه لا يمكن أن فصل الى مرحلة الروح المطلق الا حين يتحقق العقل من أن موضوعه الذى يعارضه أيا كان نوعه ماديا أو غير مادى ليس شيئا آخر سوى الروح ذاته ، أى حين يتحقق من أنه هو نفسه الوجود بأسره ، والحقيقة الواقعية كلها ، ولذلك يمكن القول اذا كان الروح المطلق لا يوجد بالفعل الا بوصفه الوعى البشرى الذاتى (*) فيمكن بناء على ذلك أن نقول ان الروح المطلق هو المعرفة التى تترك بها الموجودات البشرية المطلق ، وكل الطرق التى يمكن فيها للموجودات البشرية أن تعى المطلق سواء عن طريق الفن ، أم الدين ، أم الفلسفة فأنها كلها دروب الروح المطلق .

ولذلك يرى هيجل أن الروح المطلق يعارض نفسه بنفسه من خلال وحدته ، لانه يريد أن يتعرف على ذاته من خلال الفن والدين والفلسفة ، والفن - لديه - يعادل الدين والفلسفة ويساويهما فى المضمون ، والقاسم المشترك بين الفن والدين والفلسفة هو أن الروح المتناهي يمارس فعله

(٩) ستيس . فلسفة هيجل ، الترجمة العربية (مرجع سبق الاشارة اليه) .

على موضوع مطلق هو الحقيقة المطلقة ، ففي الدين يرقى الإنسان بنفسه الى ما فوق اهتماماته الشخصية الى الحق ، وكذلك الفلسفة كما سبق. أن بينت في الفصل الأول من هذا البحث - فان موضوعها هو الحقيقة عينها، أى أن الدين والفن والفلسفة لا تختلف الا في الشكل أما موضوعها، فواحد (١٠) . وهكذا يبين هيجل أن الفن يدرس ضمن الروح المطلق . وهذا يعنى - من جهة أولى - أن الفن يسمى على الطبيعة ويسمى على الروح المتناهى ، ويترتب على هذا - من جهة ثانية - أنه الفن لا يتفق مع مضمار المنطق ، حيث ينشط الفكر ويتطور من أجل ذاته ، ولا مع مضمار الطبيعة حيث يتموضع الفكر بشكل مجرد ، لانه لو كان الجمال الفنى له صفة منطقية ، ما اكتسب الفن هذا الكثافة من التمايز ومخاطبة مستويات مختلفة في الانسان . ولذا يرى هيجل أن الجمال الفنى لا وجود له فى الطبيعة ، وهى الواقع العينى للفكر ، وهو بالتالى ليس ذا صفة منطقية (١١) .

ضرورة الفن :

يستترعى الانتباه هنا، أن هيجل لا يتحدث مباشرة عن فكرة الجمال ، وانما كهادته دائماً لا يتناول الأشياء مباشرة وانما من خلال التوسط . ولذلك نجده يتجاوز ما ألفناه فى كتب الفلاسفة من عادات ذهنية ، فهو يتساءل عن ضرورة الخلق الفنى فى حياة الانسان ووجوده قبل أن يتحدث عن فكرة الجمال ، ولا يحلل فكرة الجمال الا بناء على تحليله لضرورة الفن ، وهذا ما يؤكد لنا الطابع الجليل لمنهجه فى تناول الموضوعات ، حتى وهو يتناول بعض الموضوعات التى تبدو مجردة مثل فكرة الجمال ، فهو قبل أن يبحث هذه الفكرة يبحث عن الطابع العينى والواقعى لها قبل أن يتحدث عنها بشكل مفصل يكشف عن الجوانب النوعية الخاصة بها .

(أ) ولذلك فهو حين يحاول تحديد ضرورة الفن فانه يبدأ أولاً بتحديد مكانة الفن فى حياتنا اليومية ، فىرى هيجل أنه لو تأملنا المضمون الكامل للوجود الانساني ، سنجد أنه ينطوى على عدد كبير من الاهتمامات والحاجات الانسانية ، تبدأ بالحاجات المادية ، وقد قامت صناعات عديدة

Hegel : Aesthetics, p. 94.

(١٠)

Ibid : p. 94.

(١١)

لاشباع حاجات الانسان المادية مثل الطعام والشراب والمأكل والمسكن ، ثم تليها القوانين التي تنظم الحاجات المادية بين الأفراد والطبقات التي تتمثل في الشرائع وقوانين الأسرة والدولة ، ثم الحاجة الدينية في نفس كل انسان في جملة المعارف والمعلوم ، وفي وسط هذه الحاجات والاهتمامات الانسانية تتم ممارسة النشاط الفني - بشكل غير منفصل - نتيجة لحاجة الانسان الروحية الى الجمال التي لا يستطيع الانسان اشباعها في أى اهتمام أو حاجة من الحاجات السابقة (١٢) ، ويمكن هنا أن نتساءل ما هي الضرورة الداخلية التي تدفعنا الى الاهتمام بالجمال ، في زمرة هذه الحاجات السابقة ؟ ويرى هيجل أن الحاجات الانسانية ليست منفصلة عن بعضها ، بمعنى أن الانسان لا يعيش وفق حاجاته المادية فحسب ، وانما يحتاج الى اشباع حاجته الاجتماعية والروحية . فالحاجات المادية غير منفصلة عن الحاجات الاجتماعية ، وهي بدورها غير منفصلة عن الحاجات الروحية المتمثلة في الدين ، وهذا يعني أن كل دائرة من هذه الحاجات مكملة لبعضها بعضا (١٣) والانسان بطبيعته - يسعى دوما الى تجاوز الحاجات التي تشغل منزلة دنيا الى حاجات أسمى ، فمثلا الانسان أصبح لا يستخدم الطعام كما كان يستخدمه الانسان البدائي ، وانما تطور في أشكال الطهي والتناول ، لكي يلبي حاجات أعمق وأوسع ، وهذا يبين أن الفن يتدخل في صميم وجود الانسان ، فلم يعد الانسان يرتدى أى شيء ، وانما أصبح يلون ويختار أنواعا مختلفة من الكساء . وهذا يعني أن ضرورة الفن جزء متداخل في نسيج الوجود الانساني لمربط بدوائر الحاجات الانسان المتشابكة والترابطة .

(ب) هناك ضرورة أخرى للفن يطرحها هيجل بشكل ديتافيزيقي من خلال نسقه الفلسفي ، تنبع هذه الضرورة من شكل الفن ، فالفن - والجمال - عند هيجل له شكل مزدوج ، فالشكل يقدم - من جهة - المضمون والغاية والمداول للعمل الفني ، ويقدم أيضا - من جهة ثانية - التعبير الحسي والخارجي الواقعي ، وبين هذين الشكلين تشابك وتداخل ، بحيث نجده أن الشكل الخارجي للجمال لا يكون له من مبرر للوجود الا بقدر ما يكون تعبيراً عن الداخلي ، فكل شيء في العمل الفني يرتبط

Ibid : p. 95.

(١٢).

Ibid : p. 95.

(١٣)

بالمضمون (*) . Content وبلغه هيجل أن المضمون هو المجرد أو البسيط في ذاته ، مثل تلخيص مضمون كتاب ما في كلمة أو كلمتين ، بينما الشكل هو التمييزات الخاصة بالمضمون ، مثل ما يشتمل عليه الكتاب من آراء تفصيلية تعبر عن المضمون المجرد ، ويرى هيجل أن أي مضمون – مهما كان مجردا – لا بد له أن يتحقق أي يصبح عينيا ، والذات دائما لا تكفي بالمضمون مهما كانت قيمته ، وإنما تطلب تعريفاته الفنية لكي تلبي حاجة لدى الذات بعدم كفاية المضمون المجرد ، ومن هنا تنبع ضرورة الفن ، لأن الفن – في جوهره – ينبع من خلال تموضع المضمون الذاتي وتحققه في شكل خارجي .

ويرى هيجل أن التعارض بين الذاتي والموضوعي ، وضرورة الغاء هذا التعارض ليس موجودا في الفن فحسب ، وإنما يشكل سمة أساسية تتحقق في كل شيء وفي كل مكان بل انه وجود الانسان نفسه يقوم على تحويل ما هو ذاتي الى تحقيقه في كيان خارجي موضوعي ، ولذلك فان الشعور بالتناقض والسلب ينتاب الانسان حين يشعر بالعجز عن تحقيق الذاتي في شكل موضوعي (١٤) . ويشير هيجل بذلك الى أن طبيعة الفن التي تسعى دوما الى تموضع الذاتي ، هي أيضا طبيعة الذات والحياة ، فالذاتي يشعر في داخل ذاته ، بالنسبة الى ذاته بنقص ، وهو يسعى بدوره الى نفي هذا النقص عن طريق تحقيق نفسه في لشكل الخارجي ، ولذلك فان تموضع الذاتي هو ضرورة تفرضها طبيعة الذات نفسها ، ولهذا فالن الحياة أيضا تتقدم دائما نحو السلب وحل التعارض والتناقض بين الذاتي والموضوعي (١٥) .

(*) ان وحدة الشكل والمضمون التي نجدها لدى هيجل في تصورهِ للفن ، هي من القضايا الأساسية في فكره ، ليس في مجال الفن فحسب ، وإنما في جميع الموضوعات التي يدرسها ، لأنها جزء وسمة من منهجه الجدلي العام ، ولذلك فقد اشار د . امام في كتابه (المنهج الجدلي عند هيجل) الى ذلك في أكثر من موضع وهو يدرس منطق هيجل ، فيبين أن الوحدة بين الشكل والمضمون والتحول المتبادل بينهما هو من أهم قوانين الفكر لديه ، ولذلك يقول هيجل في موسوعة العلوم الفلسفية (فقرة ١٢٢ اضافة) : ان الأعمال الفنية الحقيقية هي تلك الأعمال التي يظهر فيها الشكل والمضمون في هوية كاملة ، وقد يقال : ان مضمون الآليانة هو حرب طروادة ، الا أن هناك شيئا يجب أن يضاف الى هذا القول ، هو أن الآليانة لم تصبح الآليانة الا عن طريق الصورة التي تشكل فيها هذا المضمون . انظر المرجع المشار اليه صفحات ٢٣٧ – ٢٣٨ – ٢٣٩ .

وقد عبر هيجل عن هذا المعنى في كتابه علم الجمال ، ص ٩٥ من الترجمة الانجليزية وانظر ستيس أيضا ، ص ٢٨ من المرجع الذي سبق ذكره .

Hegel : Aesthetics, p. 97.

(١٤)

Ibid : p. 96.

(١٥)

(ج) : وإذا كان الفن يعاون الانسان في حل انتعاض بينه وبين العالم الخارجى ، عن طريق تموضع الذاتى ، بحيث يدرك الانسان نفسه في العالم الخارجى ، فان الفن له ضرورة أخرى لحل التعارض والتناقض بين الانسان ونفسه ، فالانسان يعيش حالة من الصراع بين القوانين العامة للعدل والجمال والحق ، أى ما هو فى ذاته ، أى الجوانب الكلية ، وبين غرائز الانسان وعواطفه وميوله وأهوائه ، والحيوانات - وحدها - هى التى تعيش فى سلام مع نفسها ، لأنها لا تعيش فى هذا التناقض والصراع ، بينما طبيعة الانسان الروحية تحكم عليه بأن يعيش فى حالة من التمزق والازدواج ، وأن يتخبط وسط المتناقضات الناتجة عن هذه الحالة (١٦) . فالانسان لا يمكن أن يكتفى بحياة فكرية لا تتجاوز عالمه الداخلى ، بل يحتاج الى وجود حسى يمكنه أن يعبر فيه عن عواطفه النفسية ، والفلسفة تعقل هذا التعارض بصورة بالغة الشمولية ، وقد عبر عنها هيغل فى مراحل تطور الوعي من الرغبة والارادة الى العقل (*) ، ولكن الانسان يسعى الى حل مباشر لهذا التعارض ، وأول امتصاص لهذا التعارض نجده فى اشباع الانسان لحاجاته الجسمية ، « فما الجوع والعطش والتعب والأكل والشرب والشبع والنوم سوى أمثلة على حل هذا التعارض (١٧) ، ولكن نلاحظ أن هذا حل مؤقت ، لان الانسان حين يأكل لا يلبث أن يشعر بالجوع مرة أخرى ، ولهذا فان اشباع الحاجات المادية يتسم بطابع متناه ومحدود ، والانسان يسعى الى الا متناهى والا محدود ، ولذلك فحين يشعر الجاهل انه ليس حرا ، لانه يجد العالم غريبا عنه ، لانه ليس من صنعه هو ، ويجد نفسه تابعا له ، فانه يسعى للخروج من هذه الحالة (الا حرية) عن طريق طلب العلم والمعرفة ، أى لكى يمتلك العالم بالتصور والفكر ، ويحاول أن يجعل من ارادته حقيقة واقعية ، ولهذا يحاول الانسان تنظيم الدولة وفقا لمقتضيات العقل ، وبالتالي تكون جميع القوانين والمؤسسات تحقيقا للارادة ، وبقياس دولة كهذه (**) لا يعود

Tbid : p. 87.

(١٦)

(*) عبر هيغل عن هذه المراحل فى موسوعة العلوم الفلسفية الجزء الثالث ، فلسفة

الروح وفى ظاهريات الروح .

Tbid : p. 98.

(١٧)

(**) الدولة عند هيغل هى التحقق الفعلى للفكرة الأخلاقية ، وهى مركب الكلية

والجزئية ... وحياة الكل تظهر فى جميع الأجزاء .

انظر : تصدير د . امام عبد الفتاح امام لترجمة أصول فلسفة الحق دار التنوير -

بيروت ، ١٩٨٢ ، ص ١٢٢ .

(**) الدولة عند هيغل هى التحقق الفعلى للفكرة الأخلاقية ، وهى مركب الكلية

والجزئية ... وحياة الكل تظهر فى جميع الأجزاء .

العقل الفردى يجد فى هذه المؤسسات سوي تحقيق لمهيته بالذات ، لان حين يمثل لهذه القوانين فائنه يمثل لنفسه ، ولذلك ففى الدولة تجد الحاجات الانسانية المختلفة اشباعها الفعلى فى العالم ، ويحل التعارض بين الذاتى والموضوعى ، أى بين الحرية الداخلية والضرورة الخارجية ، ويشعر الإنسان بالحرية الكاملة ، لكن مضمون هذه الحرية يبقى محدودا ، مما يؤدى الى أن تتسم بطابع متناه ، لانه حيثما وجد تناء فان التعارض والتناقض يعاودان ظهورهما من جديد ، ولذلك يبقى اشباع الانسان لحاجته نسبيا صرفا ، وهذا يعنى أن هيغل يرى أن الدولة لابد أن تعبر عن حل التناقض بين حرية الفرد والضرورة الاجتماعية ، بحيث يكون هناك انسجام كامل بينهما ، ولكن لا تليث الذات أن تسعى الى حرية أعلى تتسببها فى الحقيقة ذاتها (١٨) . ورغم ان الجانب العقلانى من الانسان وحرية و ارادته معترف بها فى قانون الدولة ، لكن هذا الاعتراف يتناول أمورا جزئية ، مثل اعترافه بملكية الانسان لهذا البيت ، أو ذلك المبلغ من المال ، وهذا يعنى أن ما يتجلى فى الدولة هو الحرية العقلانية للارادة الانسانية فحسب ، وهو ما يعكس بعد واحدا من أبعاد الوجود الانسانى ، ولذلك يجد الانسان نفسه محاطا من كل جانب بالمتناهى ، لأن الحقوق والواجبات التى تعطىها له قوانين الدولة تتناول أمورا جزئية ، ولذلك يسعى الانسان الى مجال آخر ، وبعد آخر من أبعاد الوجود يكون أكثر شمولية ، لكى يجد فيه حلا لتعارضات العالم المتناهى وتناقضاته ، كما يجد فيه الحرية الكاملة ، وهو - هنا - يسعى للحقيقة فى ذاتها ، وليست الحقيقة النسبية كما توجد فى الدولة والعالم المتناهى (١٩) . أى أن الانسان يسعى - هنا - الى الحقيقة التى تقضى على صنوف التعارض والتناقض بين الحرية والضرورة ، وبين الروح والطبيعة ، وبين الذات والموضوع ، لأن الحرية - بما هى كذلك - ليست هى الذاتية المعزلة عن الضرورة ، وإنما هى التى تحل التعارض بينهما فى وحدة منسجمة ، ومهمة الفيلسوف - عند هيغل - هى أن يتأمل الحقيقة على ضوء هذا المفهوم (*) يعنى أن الفيلسوف يتميز عن غيره من البشر سواء كان فنانا أو رجل دين بأنه ينظر الى كل شئ فى ضوء المفاهيم والمقولات والتصورات، ولذلك يرى هيغل فى « الفلسفة » المعروفة المطلقة ، وهى نمط التفكير

انظر : تصدير د . امام عبد الفتاح امام لترجمة أصول فلسفة الحق دار التنوير - بيروت ، ١٩٨٣ ، ص ١٢٢ .

Hegel : op. cit., p. 98. (١٨)

Ibid : p. 99. (١٩)

(*) انظر الفصل الأول من هذا البحث عن مفهوم الحقيقة عند هيغل .

الشامل والحقيقى ، ولكن البعض قد لا يستوعب الحقيقة كما تقدمها الفلسفة ، لأن الواقع المتناهى توجد فيه التعيينات موجودا فى الحقيقة (٢٠) خارج بعض، مما يجعلنا نتوهم وجود انفصال ليس موجودا فى الحقيقة (٢٠) ومثل ذلك أن الفرد قد يجد نفسه - من حيث هو ذات - فى تعارض مع الطبيعة اللا عضوية التى تحيط به ، بينما الفلسفة تقدم الفكرة الشاملة التى تشتمل على الذات والطبيعة . كليهما فى وحدة واحدة ، لكن الوجود المتناهى يفصل بينهما ويؤلف واقعا غير مطابق للفكر Bergriff والحقيقة .

وإذا كانت الفلسفة تقدم هذا ، كما رأينا ، فإن الدين - أيضا - يعبر عن الحقيقة لأن الدين - من وجهة نظر هيجل - يشكل الدائرة العامة التى يأخذ فيها الإنسان علما بالكلية العينية الوحيدة التى تتحد فيها ماهيته الخاصة ، وماهية الطبيعة ، وهذا الواقع الحقيقى الوحيد (الله) يتبدى للإنسان على أنه القوة العليا التى تسيطر على كل ما هو خاص متناه ، وبفضله يعود كل ما هو منقسم ومتفصل ومتناقض الى الاندماج فى وحدة عليا ومطلقة ويدخل هيجل الفن - أيضا - الى جانب الدين والفلسفة فى اهتمامه بالحقيقة بوصفها موضوعا مطلقا للوعى فى نطاق الروح المطلق ، ويحتل الفن - بضمونه - نفس المكانة التى يحتلها كل من الدين والفلسفة ، ذلك لأن الفلسفة - لدى هيجل - ليس لها موضوع سوى الله (٢١) ، وعليه فإنها لاهوت عقلى - فى الجوهر - يسعى الى الحقيقة .

ونلاحظ أن هيجل يعبر - هنا - عن فكرة دقيقة . ف رغم أنه يميز بين الفن والدين والفلسفة ، - من جهة - ، ويدمج بينهما فى المضمون من جهة أخرى ، إلا أنه يرى أنه لا يمكن الاستغناء بواحد عن الآخر . فلا يمكن الاستغناء بالفلسفة عن الفن ، رغم أن مضمونها واحد . لأن كلا من الدين والفن والفلسفة يختلف فى الشكل Form . لئلا يتمثل فيه الوعى المطلق . والفرق بين الأشكال التى يتخذها كل من الفن والدين والفلسفة ترجع الى الكيفية التى يدرك بها كل منهما المطلق Absolute ، فالروح من حيث هو روح حقيقى ، يوجد فى ذاته ولذاته ، بمعنى أنه ليس ماهية مجردة عن العالم الموضوعى وإنما هو موجود فى داخل هذا العالم ، لأنه

Ibid : pp. 99-100.

(٢٠)

Ibid : p. 101.

(٢١)

يرعى ويصون العالم المتناهي ، ويسمح للإنسان - بوصفه متناهيًا - أن يدرك العالم المتناهي ، أي يدرك نفسه

وأول أشكال هذا الإدراك هو « المعرفة المباشرة » ، وهي بالتالي معرفة تنظر إلى كل شيء من خلال وجهة النظر الحسية والموضوعية ، وفيها يتم إدراك المطلق من قبل الحدس وفهمه من قبل المشعور ، وهذا هو ما يحدث في الفن في رأي هيجل (٢٢) .

أما ثاني الأشكال ، فهو شكل التصور الواعي الذي نجده في الدين ، وثالث الأشكال فهو شكل الفكر الحر الذي نجده في الفلسفة ، ويتضح من هذا أن الحدس الفني Artistic Intuition هو الذي يعطي الحقيقة شكل التمثيلات الحسية Sensuous representation بما هي كذلك ، بمعنى أن الفن لا يتوقف عند الماثرة الحسية ، وإنما يتجاوزها ، لكي يجعل الروح الكوني قابلاً للتصور ولإدراك ، « إذ أن الوحدة التي يشكلها الروح مع الظاهرة الفردية هي - بالتحديد - التي تؤلف ماهية الجمال وتمثيله من قبل الفن » (٢٣) فالوحدة بين العام (الروح) والخاص ، أو بين الكلي والجزئي هي أساس الفن عند هيجل ، وهي الأساس الذي يقوم عليه الحس للحقيقة التي ينشد الفن لتعبير عنها . ويتضح هذا بشكل واضح في الشعر - وهو أكثر الفنون قدرة في التعبير عن الروحي عند هيجل - لأنه يتميز بوحدة مضمونه وشكله الفردي ، أي بين المضمون الكلي والألفاظ الجزئية . ويرى هيجل أن الفن يحمل في داخل ذاته الحدود التي يجب أن يتجاوزها ، بمعنى أن الفن لا يستطيع أن يتخذ من الموضوعات غير القابلة للتمثيل الحس موضوعاً له ، وإنما لابد لموضوعاته من أن تحمل إمكانية تمثيلها الحسي (*) ولذلك فالفن لا يتناول التصورات الدينية التي

Ibid : p. 101.

(٢٢)

Ibid : p. 101.

(*) يناقش هيجل هنا استخدام الفن للتعبير عن موضوعات لا تقع في دائرة الفن ، مثلما كان يستخدم الدين - قديماً - الفن ، ليجعل الحقيقة النينية قابلة للإدراك الحسي وقريبة للخيال ، وهذا يعني أن الفن يعمل في مجال ليس عجاليه ، ولكن أثبت الفن - لدى الإغريق على سبيل المثال - قدرته على تقديم الحقيقة بانسب تعبير ممكن ، يكون أكثر مطابقة لماهيتها ، ولذا كان الفن الإغريقي أسمى شكل يمكن فيه للشعب أن يتصور الآلهة ، وأعطى الفنانين الذين مضموناً محدداً يعبر عما يختلج في قلوبهم من خلال الفن والشعر ، ولم يكن لديهم تصورات دينية مسبقة ، لأنه حين ظهرت هذه التصورات الدينية من خلال الدين المنزل ، وأصبح دور الفن في الدين محدوداً ، وأصبح المضمون الديني غير قابلاً للتمثيل الفني ، ولم يعد الدين في

لا تقبل التمثيل الحسى ، وبالتحديد التصورات الموجودة فى الأديان المنزلة ، ولذا يفسح الفن المجال للدين لكى يعبر عن المطلق من خلال التصور الواعى ، ويرى هيجل أن لدى كل شعب - ادراك درجة متقدمة من الحضارة - تأتى ، بشكل عام ، لحظة يتمخض فيها الفن عن شيء يتجاوزه ويتخطاه ولا يستطيع ان يعبر عنه تعبيرا حسيا (٢٤) . وهذه نقطة هامة يشتد فيها الجدل ، حول العلاقة بين الفن والدين والفلسفة عند هيجل لا يقصد بالتجاوز - هنا - أن الدين مرحلة أعلى من الفن ومختلفه عنه ، ولكنه يقصد أن الشكل الذى يعبر به الدين عن الحقيقة ، لا يمكن للفن أن يستخدمه ، لانه لا يكون ضمن دائرة التمثلات الحسية . وانما فى دائرة التصور الواعى ، وليس من الممكن أن يحل الفن محل الدين بأى حال من الأحوال ، رغم أن المضمون والحقيقة واحد فيهما . وهيجل يشرح ذلك بمثال بسيط يوضح لنا هذه القضية ، وهو اذا كنا نحبب بالنحت اليونانى ، فانه مهما كان لدينا الاعجاب شديدا بصور النحت اليونانى ، وتمائيل وصور المسيح ، فان هذا يعجز عن اجبارنا على الايمان بألهة اليونان ، الركوع لصور السيد المسيح ، لأن الايمان الذى يتطلبه الدين منا ، يرتكز على شكل التصور الواعى ، ولا يرتكز على التمثلات الحسية للالهة التى تعطى انطباعا بالسر والغموض ، لان لغة الدين (الشكل الذى يستخدمه) تختلف عن لغة الفن (٢٥) ولهذا نجد أن الدين يأخذ شكل التصور ، فينطلق المطلق من موضوعية الفن الى داخلية الذات، وإذا كان الفن يثير لدينا مشاعر الحياة الداخلية ، فان هذا لا يمثل سوى جانب واحد من الوعى الدينى الذى يهتم بالحياة الداخلية ، ويتضح الفارق الجوهرى بين الدين والفن ، إذا تأملنا العمل الفنى الذى يمثل الحقيقة (الروح) فى شكل حسى (شكل الواقع الخارجى الموضوعى) تمثيلا حسيا مطابقا للمطلق أو مطابقا لله ، فان الدين يضيف الى ذلك

= حاجة الى الفن لتقديم تصورات ، وهذا ما تجده فى الدين اليهودى والإسلامى ، حيث لا تباح للفن وظيفة التمثيل الحسى للالهة ، وما أريد أن أؤكد عليه بوضوح هو أن الشعراء عند اليونان لم يكن لديهم تصورات مسبقة دينية قدموها فى صورة شعرية ، ولكن هم ابتدعوها وحين وجدت التصورات الدينية فى شلال مجرد فى الديانات المنزلية ، مانها لم تعد فى حاجة الى الفن ولذلك يمكن أن نفسر موقف أفلاطون الذى وقف موقف المعارضة الحازمة من الهة هوميروس ، وهذا يعنى أنه حين ترجع التصورات الدينية بشكل مجرد ، فانها تتجاوز حدود الفن ، لأن الفن لا يمكن أن يقدم التمثيل الحسى لى موضوع ، وانما لابد أن تكون هناك قابلية فى هذه الموضوعات للتمثيل الحسى .

Ibid : p. 102.

(٢٤)

Ibid . pp. 103-104.

(٢٥)

التقوى Piety (٢٦) التي تشكل الموقف الداخلي تجاه الموضوع المطلق .
فالجعل الفني لا يجبرنا على الايمان أو اتخاذ موقف داخلي . تجاه الموضوع
المطلق ، بينما الدين يساعدنا عن طريق التقوى على تحديد هذا الموقف
الداخلي .

والتقوى تتأتى عن طريق ان الذات تسمح بان يلف الى داخلها
ما يرمى الفن الى تجلعه موضوعيا بالنسبة الى الحساسية الخارجية ، ويعرف
هيجل التقوى - وهي العنصر الجوهرى فى الدين لديه - بانها عبارة عن
التواصل والاتحاد فى أقصى أشكالهما وأكثرها ودا ذاتية ، أى أنها
عبادة ، يتم فيها امتصاص الموضوعية وتمثلها ، ويغسلو مضمونها بعد
تجرده من هذه الموضوعية ملك القلب والنفس (٢٧) . ويمكن ان نقول ان
الفن والدين - كل منهما - يلبي احتياجات معينة داخل الانسان لادراك
الحقيقة ، ويمكن ان يفتن الفن والدين ، ان يجد فى الفلسفة الشكل
الأصغى للمعرفة ، الذى تتحد فيه الفن والدين ، فالفلسفة تجمع بين
موضوعية الفن ، وبين ذاتية الدين ، فهي تأخذ من الفن جانبه الحسى ،
وتأخذ من الدين الذاتية التى تطهرت وصفت ، وهي - بذلك - تجمع
بين ذاتية الفكر وموضوعيته (*) . ويرى هيجل أنه اذا كان الوعي الحسى
هو الوعي الأول - لدى الانسان - من حيث الترتيب الزمنى والمنطقى ،
فان الدين فى أقدم أطواره دين يحتل فيه الفن ومنتجاته المحسوسة مكانة
هامة ، ولكن لم يقل هيجل بأن الفن يشكل أهم مكانة على الإطلاق فى
الدين (٢٨) لانه فى الدين المنزل يصبح الله موضوعا لوعي أسمى . وقد
سبق أن أشرنا الى هذه القضية حين أشرنا الى نظرية هيجل الجمالية من

Ibid : p. 104.

(٢٦)

Ibid : p. 104.

(٢٧)

(*) بعض الباحثين حاول ان يفسر علاقة الفن بالدين عند هيجل على أساس أن
الفن الذى يصل الى قمته فى بعض الحضارات يبلغ نقطة يكف فيها عن أن يكون له
فعاليته بالنسبة للحضارة التى انجبتة ، وهذا ما قد حدث بالنسبة لعصر التراجيدين
الاغريق ، ولعصر شكسبير الذى خضع للعلم الحديث ، وبالتالي قالوا بموت الفن عند
هيجل ، ليحل محله الدين ، ولكن هذا المعنى لم يقصده هيجل كما شرحنا لأن الفن
وفقا لفلسفة هيجل أحد ثلاث لحظات تدرك بها الروح ذاتها شأنها شأن الدين والفلسفة
لكل منهم جنوره فى التجربة الانسانية .

انظر فى هذا د- أميرة حلمي مطر : هيجل وفلسفة الجمال ، مجلة الفكر المعاصر ،
سبتمبر ١٩٧١ ، ص ٨٢

Hegel : op. cit., p. 102.

(٢٨)

خلال ظاهريات الروح ، وأكون - فى هذا الفصل - قد استكملت بعض الجوانب الناقصة فيها التى تبين فيها حقيقة المكانة التى يشغلها الفن فى علاقته بالعالم المتناهى The finite world وفى علاقته بالدين والفلسفة . ويتضح لنا من هذا أن الفن والدين والفلسفة ليست ظواهر معزولة عن بعضها أو عن التاريخ والحضارة التى تنشأ فيها .

٢ - « الفكرة » بوصفها أساسا للجمال والفن والتاريخ :

إن الفكرة الشاملة عند هيجل ليست أساسا للمنطق والتاريخ فحسب ، وإنما هى أساس الفن - أيضا - مثلما هى أساس فلسفته كلها (*) ، الفكرة - لديه - « هى الحقيقة الموضوعية ، وهى وحدة الذات والموضوع ، أو وحدة المثالى والواقعى ، أو المتناهى واللامتناهى ، أو النفسى

(*) المصطلح الألمانى الذى يقابل الفكرة الشاملة هو : Der Begriff ، وقد ترجمه Knox بالتمزور فى ترجمة كتابه « الاستطيقا » ، ويشير ستيس فى كتابه عن هيجل من ٢١٢ ، إلى أن الغالبية العظمى من الذين ترجموا النصوص الهيجلية يترجمون هذا المصطلح بالفكرة الشاملة Notion ، ويرى أن هذه الكلمة الأخيرة هى الأفضل من كلمة التصور ، حيث نجد بعض المترجمين يترجمونها بالتصور Concept كما فعل نوكس ، ولابد أن نميز بين الفكرة الشاملة ، وما نسميه عادة بالتصور ، فكل فكرة مجردة يمكن أن توصف عادة بأنها تصور ، ويطلق عليها اسم (الكلى) - غير أن هذا الكلى يختلف تماما عما يقصده هيجل من الكلى الهيجلى وهو عامل من عوامل الفكرة الشاملة ، لأن الكلى عند هيجل ليس تجريدا فارغا ، وإنما هو عينى تماما ، ولذلك فالتصور يمكن أن يطلق على الكليات المجردة ، بينما الفكرة الشاملة تطلق على « الكليات » بوصفها توسعا ذاتيا ، أو تعينا ذاتيا ، ومثال ذلك أن الوجود هو كلى حقيقى « فكرة شاملة » ، لأنه يخرج من داخله الجزئى الخاص به ويصبح عينيا فى الضرورة .

قد أشار د^٠ أمام فى كتابه عن المذهب الجهنى عند هيجل (صفحات ٩٩ ، ٢٥٦ وما بعدها) إلى الخلط بين الفكرة والتصور اللامتعين والمقال المجرد ، وبين أممية هذا المصطلح فى فلسفة هيجل . واتفق مع ستيس فى ترجمة هذا المصطلح بالفكرة الشاملة .

ونجد بوزانكيت فى كتابه عن « تاريخ علم الجمال » يترجم هذا المصطلح بالفكرة Idea (انظر الجزء الخاص بهيجل من ٢٢٦ من الكتاب) حيث يتحدث عن فكرة الجمال عند هيجل فى الجزء الذى يضع له عنوانا The Conception of Beauty حيث يقول : يجب أن نفكر أن الفكرة The Idea لا تعنى الوعى فقط ، ولكنها

والجسم ، على أنها الا مكان الذى يجد فى داخله تحققه العقل ، فكل هذه الأصناف تنطبق على الفكرة ، لأنها تشمل جميع العلاقات السابقة « (٢٩) ، ومادامت الفكرة هي الحقيقة المطلقة ، فانه ينتج من ذلك اتحاد الحق والجمال ، لان منهما هو الفكرة ، لكنهما متميزان فى الشكل فالجمال هو الفكرة حين تدرك فى إطار حسي ، أما الحقيقة فهي الفكرة حين تدرك فى ذاتها أى بوصفها فكرة خالصة ، وهي لا تدرك عن طريق الحواس وانما عن طريق الفكر الخالص أى الفلسفة (٣٠) ، أى أن الفرق بين الحق والجمال عند هيجل « هو أن الحق هو الفكرة حين ينظر إليها فى ذاتها ، ولكن الفكرة تتحول الى جمال حين تظهر مباشرة للوعى فى مظهر حسي » (٣١) ، وهذا يبين لنا الفرق بين الفكرة فى المنطق والفكرة فى الجمال عند هيجل . والفكرة عند هيجل مفهوم تاريخي - شأنها فى ذلك شأن الروح ذاته ، فكل مرحلة من مراحل الروح مثل الأسرة والأخلاق ، والدولة هي مرحلة من مراحل الفكر ، والفكر لا تصبح مطلقة إلا حين تصل الى أعلى نقطة لتطورها ، وذلك حين تقهر التناقض والبرضى والجزئى فى الأحداث والوقائع والأشياء ، ولذلك يمكن القول اذا كانت الفكرة - لدى هيجل - هي الكلي الذى يعنى ماهية الجزئى والبرضى ، فانها هي أيضا ماهية التاريخ وحقيقته ، واذا كان التاريخ - لديه - ليس تاريخا للأحداث والوقائع والصراعات الاجتماعية فحسب ، وانما هو أيضا تاريخ الفكر ، أى تاريخ للفن والدين والفلسفة ، فان الفن والدين والفلسفة هي أرقى ما بوسع الروح المطلق بلوغه والتعبير من خلاله عن الذات استنادا الى توسط الفكرة ، وهذا يعنى أن الفن والدين والفلسفة درجات للتطور المعينى للفكرة ، بمعنى أن الفن يقدم لنا المظهر الحسي للفكرة التي تتطور فيما بعد فى الدين حتى تصل الى الفكرة المطلقة فى الفلسفة . والفكرة

تعنى الحياة والوعى التي تتجسد خلال أشكالها التمثيلية ، والفكرة كما هي لابي ان تكون معينة فى حيورة العلم التي تراها بوصفها وحدة نسقية .
B. Bosanquet : A History of Aesthetic, p. 336.

ولا أريد أن أستطرد فى شرح ذلك الذى تحدث هيجل باستفاضة عنه فى المنطق وفى الموسوعة ، وما أود التركيز عليه هنا هو الفرق بين معنى الفكرة الشاملة فى المنطق ، والفكرة فى الفن والجمال كما أوضحها هيجل فى مقدمة كتابه « علم الجمال » ، وفى الجزء الأول عن فكرة الجمال .

(٢٩) د . امام عبد الفتاح : المنهج الجدلي عند هيجل (مرجع سبق ذكره) ص ٢٠٤ .

(٣٠) ميتنيس : الفلسفة هيجل ، الترجمة العربية ، ص ٦٠٤ .
(٣١) د . أميرة حلمي مطر : هيجل وفلسفة الجمال ، المرجع السابق ، ص ٧٩ .

عند هيجل حين تتحول من المجال العلمي (المنطقي) أو الأنطولوجي الى ميدان التحقق ، فهي انما تفعل ذلك وتحققه من خلال مفهوم أساسى هو الحرية ، لان الحرية هي العنصر الصورى فى نشاط الفكرة ، ولان حقيقتها (التى تنطبق على الفكرة) هي الحرية ، كما أوضح هيجل فى محاضراته فى فلسفة التاريخ (٣٢) وهذا يعنى أن تحول الفكرة من ميدان العلم النظرى الخالص (التى عبرت عن نفسها من خلال مقولات منطقية صرف) الى ميدان التحققات العينية معناه تحول المقولات المنطقية الى مقولات تاريخية ، أى ان الفكرة تقوم بالتجلى والتعبير عن نفسها من خلال التاريخ بتوسط عدد من المقولات الاجتماعية والتاريخية التى يبدع الوعى حياته الحرة فيها .

ويرى هيجل أن التطور الذى يتم داخل الروح يظهر فى الفن أيضا ، لان تاريخ الفن يعرض لنا التعاقب التدريجى للتمثيلات الفنية التى تركز الى تصورات العالم ، وتعكس بالتالى أفكار الانسان عن ذاته وعن الطبيعة وعن الالهى ، ويظهر لنا هذا التطور الذى يتم داخل الفن نفسه فى الموجودات الحسية التى تقدمها الفنون الخاصة ، ولذلك يرتب هيجل الفنون تبعا لتطور الفن - رغم أنه يعنى وجود فروق جوهرية بينهما - ولذلك يبدأ بالعمارة - أقدم الفنون - ثم النحت ، ثم الرسم ثم الموسيقى ، ثم الشعر وهو أسمى الفنون لديه ، لأنه يقدم أقصى تطابق بين الفكرة وتمثيلها الحسى (٣٣) ، ويطلق هيجل على الفكرة فى الفن اسم المثال Ideal ، وهى تلك الصورة الخاصة للفكرة التى تدرك فيها بطريقة حسية ، أى أنها الفكرة - لا فى ذاتها - بل كما تتجلى فى عالم الحس . ويمكن هنا أن نتساءل : كيف يمكن للفكرة أو المطلق أن يتجلى فى موضوع حسى ؟

يرى هيجل أن فكرة الجمال الفنى لا يجوز الخلط بينهما وبين الفكرة بما هى كذلك ، التى يقترض المنطق الميتافيزيقى انها مطلقة Absolute ، فهى فكرة متجلية فى الواقع ، مكونة وإياه وحدة مباشرة Immediate Unity لأن الفكرة بما هى كذلك Idea as Such هى - فى الواقع - الحقيقة المطلقة ذاتها ، ولكنها الحقيقة فى عموميتها

(٣٢) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، الجزء الأول ، الترجمة العربية ،

التي لم تتموضع بعد ، بينما فكرة الجمال الفني لها وظيفة أكثر تحديدا ، وهي أن تكون واقعا فرديا Individual Reality بحيث يشف هذا الواقع الفردي عن الفكرة وتكون تحقيقا عينيا لها ، ولهذا لابد أن يكون هناك تطابق بين الفكرة وشكلها بوصفه واقعا عينيا . وهذا ما يكون المثال لديه (٣٤) .

هكذا يتبين لنا كيف تتجلى الفكرة في موضوع حسي ، فالفكرة - بطبيعتها عند هيغل - تسعى للخروج من الذاتية لكي تتموضع في الواقع الخارجى المحسوس .

وبعد أن تبين لنا المقصود من مصطلح الفكرة عند هيغل ، يتضح لنا أنه حين يقول أن « الجمال فكرة » ، فإنه يقصد بذلك أن الجمال والحقيقة شيء واحد ، لأن الجميل لابد أن يكون حقيقيا في ذاته ، ويمكن أن نشرح هذه الفكرة من خلال فلسفة هيغل ، فهو يرى أنه لابد لأي فكرة أن تحقق نفسها خارجيا ، وأن يكون لها وجود محدد ، بمعنى أن الفكرة لديه ليست ذات طابع تجريدي ، فهذا هو التصور ، وإنما الفكرة لديه لها وجود موضوعي متعين ، وكذلك الحقيقي - أيضا - لابد أن يظهر نفسه للوعي من خلال تعينه ، لأنه كما سبق أن أوضحنا عند معرض حديثنا عن الظاهريات ، أن الفكرة أو الحقيقة التي تكون منفصلة ومنعزلة عن الواقع الخارجى ، تكون فارغة من المضمون ، وليست ذات قيمة ، ولذلك إذا كان الجميل هو التوضع الحسى للفكرة ، فإن الفكرة لا تكون حقيقية فحسب ، وإنما جميلة أيضا (٣٥) ، وليس كل تموضع حسى هو جمال عند هيغل ، فالحسى في العمل الفني لا يحتفظ بأى استقلال ، ولذلك إذا توقفنا عند الحسى - فقط - لادراك الجميل ، فلن ندركه ، لأن الجمال ليس تجريدا من تجريدات ملكة الفهم ، التي تعجز عن ادراك الجمال ، لأن ملكة الفهم ، بدلا من أن تسعى الى ادراك الوحدة بين الحسى والفكرة ، نجدها تقف عند مختلف لعناصر التي يتكون منها الحسى ، ولا تستطيع - بطبيعتها - أن تتجاوز هذا لفهم الوحدة بين الذات والموضوع ، المتناهى واللا متناهى ، لأنها - أى ملكة لفهم Understanding محدودة بحدود المتناهى والعرضى ، بينما الجمال لا متناه وحر ، وبالتالي لا يمكن أن تدركه ، ويرى هيغل أن الغموض الذى يكتنف فهمنا الجميل يتأتى من

Ibid. : p. 73-74.

(٣٤)

Ibid. : p. 111.

(٣٥) :

تكوننا ننظر له بوضعه مجرداً ومستقلاً عن الحسى وعن الفكرة (٣٦) .
وواضح من أن المقصود وراء تحديده فكرة الجميل . هو نقد الفلسفة
الكانطية .

٣ - الجمال فى الطبيعة وسمااته :

إذا كان الجمال عند هيجل هو الفكرة التى تعبر عن الوحدة المباشرة
بين الذات والموضوع ، فإن هذه الجمال لا يتحقق الا فى الجمال الفنى ، لأنه
ينبع من الروح (أو الانسان) بينما الجمال الطبيعى هو أول صورة من
صور الجمال ، لأنه الصورة الحسية الأولى التى تتجلى فيها الفكرة ،
والطبيعة - تعنى عند هيجل - هى الفكرة فى الآخر ، والفكرة هنا ليست
الفكرة فى ذاتها ، وإنما هى الفكرة مطبورة فى وسط خارجى حسى ، وإذا
كانت الطبيعة جميلة ، فهناك درجات لهذا الجمال مرتبة حسب اقترابها
من الكائن الحى (الانسان) الذى يمثل الوحدة الجوهرية بين الجسم
والروح ، ولذلك فادنى درجة من درجات الجمال الطبيعى هى جمال المادة
الجامدة بما هى كذلك ، لأنه ليس فى المادة الجامدة وحدة فكرية بين الفكرة
وتحققها الخارجى ، ولذلك تصعد الى درجة أرقى فى الجمال - حين نصل
الى الظواهر الطبيعية العضوية - الذى نجده فى النبات ، حيث نجده
تناسقها بين الأجزاء ووحدة بينها ، ثم تصعد درجة أخرى فى الحياة
الحيوية التى هى أرقى من الحياة النباتية ، لأنها تبرز الفكرة ، أى الوحدة
فى الاختلاف (٣٧) . وإذا كان هيجل يدوس الجمال فى الطبيعة ، فإنه
يدرسه لكى ينفيه ، ولكى يبرز النقائص الموجودة فيه ، أى لكى يبرز
الجمال الحقيقى ، وهو الجمال الفنى بوصفه جمالا يعبر عن اللا تناسق
والحرية ، ولأنه يعبر عن الفكرة التى هى لا متناهية بشكل مطلق ، ولذلك
فالفن وحده هو الجميل حقا ، وجمال الطبيعة أدنى مرتبة من جمال الفن
بنفس الدرجة التى تقل بها الطبيعة بصفة عامة عن الروح ، لأن الفن هو
خالق للروح . ورغم ذلك يتوقف هيجل طويلا أمام الجمال فى الطبيعة

Jack Kaminsky : Hegel on Art. An Interpretation of (٣٦)
Hegel's Aesthetics, State University of New York Press, 1962,
p. 10,
Hegel : Aesthetics, p. 116.

ليدرس سماته وخصائصه ، من خلال جدل النفي الهيجلي Negative Dialectic فينتقل انتقالا منطقيا من الطبيعة الجامدة الى الطبيعة النباتية الى الطبيعة الحيوانية ، وهو يبحث عن فكرة الجمال وعن تحققها المعنى ، فيدرك أن الجمال في الطبيعة يفتقد الى المثال ، « بمعنى ان فكرة الجمال في الطبيعة لا تتشكل تشكلا دالا على تصورهما العقلي في الطبيعة » (٣٨) بينما في الجمال الفني تتحول الى مثال ، بمعنى أن الفن - هنا - يرتفع بالكائنات الطبيعية والخسبية الى المستوى المثالي ويكسيها طابعا كليا حين يخلصها من الجوانب العرضية والوقوتية ، فالفن الجميل يرد الواقع الى المثالي ويرتفع به الى الروحانية (٣٦) وهذا ما يفتقد اليه الجمال في الطبيعة . ويمكن ان نتساءل لماذا يميز هيجل بين الانسان وبين الطبيعة والحيوان ، هذا التمييز الذي يؤسس عليه تمييزه بين الجمال الفني والجمال الطبيعي ؟

والحقيقة أن هيجل يجعل من الانسان كائنا أرقى من الموجودات الاخرى ، نتيجة لان وجود الانسان - في الحياة - ينطوي على عدة سمات : اولها : أن الكيان العضوي والجسماني يتبدى بوصفه كلية مثالية تكشف عن الجوانب الروحية الداخلية فيها ، بينما الطبيعة شيء جامد لا تكشف عن هذا الطابع المثالي ، وثانيها : أن النفس الانسانية تفصح عن جوانبها الداخلية ، ونالتها : أن كلية الانسان لا تتحدد بعوامل خارجية ، فهي ليست جامدة مرتبطة بالمكان الذي توجد فيه كالأحجار التي لا تتحرك الا بفعل قوى خارجية بل ان كلية الانسان تنصاع في حركتها وبيرونها نتيجة لعوامل داخلية ، فترجع الى نفسها ، وتجد غايتها في داخل ذاتها ، ولذلك فان أهم ما يميز الانسان عن الطبيعة الجامدة ، والحيوان - عند هيجل - هو الحرية والاستقلال ، وتظهر هذه الحرية - بصورة رئيسية - في الحركات العفوية للسان ، بينما الحيوان حتى حين يصدر أصواتا ، فإنه لا يصدرها الا نتيجة لدافع خارجي (٤٠) ، وإذا كان الانسان يعيش في بيئة خارجية مثل الحيوان ، فان الطابع المثالي يظهر عند الانسان حين يخضع العالم الخارجي من أجل ذاته ، عن طريق استعماله للأشياء الخارجية ،

(٣٨) د. أميرة حلمي مطر : فلسفة الجمال ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٨٤ ،

ص ١١٢ - ١١٤ .

Hegel : op. cit., p. 123.

(٣٩)

Ibid : p. 122.

(٤٠)

أى إعادة انتاج ذاته بلا انقطاع على حساب ما ليس هو ذاته (*) . وهذا الطابع المثالى هو الفكرة الجوهرية - لدى هيغل - التى تميز الوجود فى الحياة لدى الانسان عن الكائنات العضوية والا عضوية الأخرى ، ولذلك اذا نظرنا الى الجمال الطبيعى على ضوء هذا المفهوم السابق الذى يفرق بين الانسان والكائنات الآخر ، سنجد أن الجمال الطبيعى ليس جميلا فى ذاته ولذاته ، وليس موجودا بسبب ظاهرة الجميل ، وانما هو جميل بالنسبة للآخرين ، أى بالنسبة اليينا - نحن - أى بالنسبة للوعى المدرك للجمال (٤١) .

لكن لماذا تبدو لنا بعض الأشياء والكائنات الطبيعية جميلة فى ال « هنا » المباشر ؟ هل نتيجة لحركة الحيوان ، أم نتيجة للطريقة التى يشبع بها احتياجاته ؟

ولكى يجيب هيغل على هذا التساؤل ، فانه يقارن بين الجمال الطبيعى ، وبين الجمال الفنى ، لكى يظهر لنا خصائص الجمال الطبيعى ، فمثلا اذا كنا نعجب بالحركة لدى الحيوان ، سنجد أنها اعتباطية ، بحيث تبدو وكأنها محكومة بالمصادفة ، بينما الحركة فى الموسيقى والرقص ليست اعتباطية وانما منظمة ومحددة وعينية وإيقاعية ، وهى حركة مقصودة بينما الحركة عند الحيوان هى اندفاع ناشئ عن اثار عرضية ومحدودة . وكذلك الطريقة التى يشبع بها الحيوان حاجاته . أما اذا رأينا فى حركة الحيوان تعبيرا عن نشاط عقلائى ، وتعاوننا بين جميع الأجزاء ، فهذا يعنى أننا قد قمنا بصياغة حكم ، وهذا الحكم يصدر عن ملكة الفهم ، ولذلك يرى هيغل ان الحياة الحيوانية ليست ممثلة للجمال ، لان الجمال يستمد مفهومه - لديه - من الشكل الذى يتميز بمداه المكاني أو الزماني وبتحدده وبشكله وحركاته ، بينما الجمال الطبيعى لا يستمد مفهومه من هذا التنوع ، ولا يستمد وجوده من أشكال هذا التنوع ، وانما من الأشياء المحسوسة التى تجتمع وتلتئم لتشكل كلا واحدا . ولهذا فالوحدة فى الجمال الطبيعى غير مقصودة ، لانه يحكمها - فى الأساس - قاعدة أو قانون ، بينما نلاحظ أن الوحدة فى الجمال الفنى مقصودة بين أجزاء العمل الفنى ، أى أن الوحدة فى Harmony لتحقيق التناغم

(*) تظهر هذه الفكرة فى المنطق - أيضا - حين يتحول الذات والموضوع الى وحدة واحدة بحيث تجد أن كلا منهما يحيل الى الآخر .
(٤١) على ادم : قصص فى الأدب والفكر والتاريخ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٩ ، ص ٢٢٩ .

الوحدة في الجمال الفني ليست ظاهرة ، وإنما غير مرئية ويدركها الفكر الجمال الطبيعي ضرورة تمليها طبيعة الأشياء والكائنات الطبيعية ، بينما في عمق العمل الفني (٤٢) . ونتيجة لهذا ، فإن هيجل يرى أن طريقتنا في النظر إلى الموضوعات في الطبيعة هي المسئولة عن وصفها لشيء ما بأنه جميل ، وهذا يعني أن الجمال - هنا - هو حكم ذاتي وليس موضوعيا أي ليس كما نأمن في الموضوع الطبيعي ذاته وإنما نسقطه من عندنا ، ومثل ذلك - ليتدل على وجه النظر هذه - أن الأشياء الغربية وغير المألوفة لدينا من أشكال الطبيعة والحيوانات (مثل سمكة لها أربع عيون) نطق عليها أنها قبيحة ، لأنها لا تشبه العضويات التي اعتدنا على رؤيتها ، أو التي تتناقض مع تجربتنا اليومية ، وكذلك نطلق صفة الغرابة على عضويات الحيوانات التي تتجمع أعضاؤها على نحو لا يضافي ذلك الذي ألفناه . بينما نجد العالم المتبحر في دراسة هذه الكائنات - المعتاد على رؤية هذه الأشكال - لا يرى أنها قبيحة (٤٣) .

وعلى ذلك فإن طريقتنا في النظر إلى الموضوع الطبيعي هي الجميلة من حيث هي ذاتية ، لأن الوحدة الذاتية لم تصبح وحدة قائمة بذاتها في الطبيعة ، ونحن حين ننظر للكائنات الطبيعية ، ندركها إدراكا مباشرا ، ثم نسقط عليها مدلولها ، وفكرتها ، من خلال استخلاص ما هو عام في الطبيعة . ويستخدم هيجل للتعبير عن ذلك كلمة Sense (*) ، بمعنى أن الإنسان حين يدرك الطبيعة فإنه يسعى للكشف عن العقلانية المخفية للطبيعة وظواهراتها ، وبناء على ذلك فإننا إذا أردنا أن نتحدث عن الجمال في الطبيعة ، فإننا نتحدث عن درجة من الجمال أدنى من الجمال الفني ، لأن التطابق الحسي العيني للفكرة يكون في الطبيعة أقل منه في العمل الفني ، ولذلك يمكن أن نصف الطبيعة بأنها جميلة - من حيث هي تمثيل حسي للفكرة - بقدر ما تكشف الملاحظة الحسية في الوقت نفسه عن

Hegel : op. cit., p. 126.

(٤٢)

Ibid : p. 128.

(٤٣)

(*) يذكر هيجل أن لكلمة Sense معنيين متقابلين ، فهي من جهة تعني أداة ، الإدراك المباشر ، أي الحواس ، ومن جهة ثانية تعني معنى أو دلالة Significance الفكر (والكلمة - كلمة لاتينية لها معنيان ، الوعي المباشر ، والفكر) .

راجع المعاني المختلفة لهذه الكلمة في قاموس Chambers Twentieth Century Dictionary, 1962, p. 1232-33, and see Hegel : Aesthetics, p. 128-129.

والهم أن نشير إلى أن هيجل يستخدم هذه الكلمة بمعنيها معا ، لأن إدراك الطبيعة ودلالاتها مرتبط بالحواس أيضا .

الضرورة الباطنية للتنظيم الشامل وعن نوافقه . ولكن تبقى الوحدة بين التمثيل الحسى للفكرة داخلية لا تعرض نفسها للحدس فى شكل فكرى (٤٤) .

ويعرف هيجل الجمال الطبيعى بأنه التلاحم بين التشكيلات الطبيعية العينية وبين المادة فى هوية مباشرة ، فالشكل - فى الطبيعة - ملازم للمادة بوصفه ماهيتها الحقيقية ، وهذا ما نجده - على سبيل المثال - فى قطعة البللور الطبيعى الذى نعجب بتشكيلاته ، ونجده - كذلك - فى الحيوانات وفى أعضائها وفى حركاتها . ونتيجة لهذا الطابع اللامتعين للحياة الباطنية فى الجمال الطبيعى ، يتضح لنا أن الجمال الطبيعى يبدو لنا فى صورة التوافق بين الأجزاء ، فتشكيل طائر - مثلاً - يقتضى بالضرورة توافقاً معيناً بين الأجزاء تساعد على الطيران . وهذا يعنى أن أجزائه لا تستجيب إلا لمتعضيات خارجية محدودة . والجمال الطبيعى ليس فيه وحدة واحدة ، تحقيقاً للفكرة ، كما هو الحال فى العمل الفنى ، وإنما نجد تنوعاً ثرياً من الموضوعات والأشكال تظهر فى الجبال والأنهار والأشجار والحيوانات . وفى داخل هذا التنوع الطبيعى ، نلاحظ توافقاً ممتعاً بين الأجزاء المكونة للمشاهد الطبيعى . تثير فىنا الاهتمام . ولذلك تقوم علاقة خاصة بين الجمال الطبيعى ، وبين ما يثيره فىنا من انفعالات ، فمثلاً سيكون الليل ، وضياء القمر ، وروعة منظر البحر ، وجلال السماء ، كل هذه المشاهد نمطيها دلالات ومعانى لا تنتمى لملشاهد نفسها ، بل تنتمى الى الحالات النفسية والانفعالات المتولدة عنها ، فحين نعجب ببعض الحيوانات ، فإن هذا يرجع الى تصورنا الخاص عنها ، وإلى حالتنا النفسية الخاصة (٤٥) .

ويرى هيجل أن الحياة الحيوانية هى ذروة الجمال الطبيعى ، لأنها تعبر عن درجة معينة من العلاقة بين النفس والجسد ، رغم أن عضو الاحساس لدى الحيوان محدود ومرتبطة ببعض الصفات ، لأن الدورة الحيوية ضيقة ، واهتمامات الحيوان مرتبطة بالحاجات الطبيعية مثل الغذاء والتناسل ، ولذلك فحياة الحيوان الطبيعية لا تكشف عن نفسه ، ولا تجعلها تنبثق من الداخل ، والإنسان وحده - أو الأنا الواعى - هو القادر على أضفاء الطابع المثالى الروحى على الواقع ، ولذلك يرتدى الواقع الخارجى شكل الفكرة . وتلك هى النقيضة الرئيسية من نقائص الجمال

Hegel : op. cit., p. 129.

(٤٤)

Ibid : p. 28.

(٤٥)

الطبيعي التي تجعله أدنى من الجمال الفني ، لأن الجمال لدى الحيوان جمال مجرد ، أى أن هيئة الحيوان أو شكله لا تنم عن تعبير داخلي عميق ، لأن الحياة الداخلية وقف على الانسان الذي نجده لديه امتلاكاً للحياة النفسية أو الفكرة التي تتجسد في الحسى ، ولذلك يفقد الجمال الطبيعي الى المثال (المثل الأعلى في الفن) (٤٦) وإذا كان الجمال الطبيعي هو الجمال المجرد الخارجى ، فكيف يمكن تحليل هذا الجمال الطبيعي ؟ ثم ما هى السمات العامة للجمال الطبيعي ؟ ان الجمال الطبيعي ، كما يظهر عند الحيوان بوصفه أرقى من الجماد والنبات ، له طابع محدود ، لأن داخله ، بدلا من أن يتجسد عينيا في شكل وحدة النفس ، يبقى في حالة تجريد وعدم تعين . ولذلك يرى هيجل ان الجمال الطبيعي مرحلة من مراحل الجمال بشكل عام ، ولم يتوصل بعد الى الوحدة العينية للفكرة ، التي تتحقق في شكل ، ولذلك لا يمكن البحث عن هذه الوحدة في الجمال الطبيعي ، وأقصى ما يمكن أن نقدمه - بخصوص تحليل الجمال الطبيعي - هو فحص تحليلي لمختلف العناصر التي يتركب منها الجمال الطبيعي ، ولذلك إذا فصلنا عناصر الجمال الطبيعي عن بعضها البعض سنحصل على تعين خارجي ، ولكن لانحصل على الشكل المحايث للفكرة الشاملة ، لأن الجمال الطبيعي هو جمال مجرد لم يتوصل الى التعبير عن الوحدة العينية بين الداخل والخارج . ولذلك تبقى الوحدة في الجمال الطبيعي وحدة خارجية (٤٧) .

أما السمات العامة للجمال الطبيعي ، فهي التناظم Regularity والتماثل Symmetry والتبعية للقوانين Conformity to Law والتناغم Harmony . (٤٨) .

أما التناظم فالمقصود به في الجمال الطبيعي هو تكرار وجه واحد بشكل معين ، مما يعطى الشكل الطبيعي وحدة ما ، وهذه الوحدة بعيدة عن الكلية العقلانية للفكرة العينية ، لأن الجمال الطبيعي يوجد بالنسبة للملكة الفهم المجرد التي تعقل التساوى والتماثل المجردين ، بمعنى أن التناظم هنا مجرد وليس عينيا (٤٩) .

(٤٦) Ibid : p. 132.

(٤٧) Op. Cit., p. 132-133.

(٤٨) Ibid : p. 134.

(٤٩) Ibid : p. 134.

يجب أن نشير الى أن كلمة التناظم Regularity هى ترجمة للكلمة الألمانية . Regelmässigkeit .

أما التماثل فهو يشبه التناظم ، لأنه يتمثل في تكرر شكلين ، يتناوب كل منهما مع الآخر ، بينما التناظم هو تكرر شكل واحد ، والتمائل حدة أكثر تنوعا ، لأنه ليس هناك تساو بين الوحدات ، وهو تناوب استكرار مع شكل آخر يتكرر بدوره وهو غير مساو وغير مماثل للشكل الآخر . ونلاحظ أن الجماد كالبللورات لها تشكيلات لا حياة فيها ، تتميز بالتناظم والتمائل التي تلعب فيهما التجريدات دورا غالبا ، بينما يرى هيجل أن النبات متفوق على البللور ، ويظهر فيه التناظم والتمائل أيضا ، ولكنه لا يملك الحياة المتحركة ووحدة الاحساس . وأشكال الأوراق والبراعم في النبات شبيهة بأشكال البللورات التي تعتمد على التناظم والتمائل ، التي تظهر أيضا في الحيوان ، التي تتمثل في وجود عينين وذراعين وساقين ، وبعض الأجزاء غير المتناظرة مثل القلب والرئة . ونلاحظ أن الجمال الطبيعي هو جمال مجرد لأن سمات الجمال الطبيعي - وهي التناظم والتمائل والتناغم والتبعية للقوانين - لا تعبر عن الداخل . فمثلا صورة المجموعة الشمسية ، ودران الكواكب حول الشمس ، تنتج من طبيعة القوانين الصارمة التي تنصاع لها الكواكب في دورانها حول الشمس مثل قانون الجذب والطرء . فالتناظم والتمائل يظهر - هنا - في المجال الطبيعي نتيجة لفعل القوانين التي تحدد الأشكال البالغة التنوع للعضويات الحية العليا ، فتبرز الفروق المختلفة بين العناصر ، كما تبرز الوحدة أيضا (٥٠) .

وهذا يعني أن القانون يمارس سلطاته بكيفية مجردة في الطبيعة ، دون أن تتأتى عنه إتاحة فرصة لظهور الفردية ، ولذلك تبقى الحرية مفقودة ، ولا تظهر - أيضا - الذاتية التي تضفي الطابع المثالي والروحي على الواقع في الجمال الطبيعي . أما الانسجام (التناغم) Harmony في الجمال الطبيعي ، فهو ينتج عن العلاقة بين الفروق الكيفية التي تظهر كوحدة متناسقة تبرز كوحدة واحدة ، ويظهر التناغم واضحا في توافق الأضداد بين الكواكب والنجوم في المجموعة الشمسية التي تبدو ككلية جوهرية . ولكن التناغم في الطبيعة مختلف عن التناغم في العمل الفني ، لأنه قابل للدراك الحسي فقط ، ولا يقدم الذاتية الحرة ، بينما التناغم في الموسيقى - مثلا - يعبر عن ذاتية أسمى وأكثر حرية ، كما سيتأتى عرض ذلك بالتفصيل حين نتعرض لنظرية الموسيقى عند هيجل (٥١) .

Hegel : Aesthetics, p. 135-138.

(٥٠)

(٥١) انظر أيضا

بعد أن حلل هيغل الجمال الطبيعي ، وخلص الى أنه جمال أدنى من الجمال الفني ، فإنه يبين أن ما يقصده من موضوع دراسته عن الجمال هو الجمال الفني بالتحديد وكأن تحليله للجمال الطبيعي مقدمة للجمال الفني ، على أساس أن الجمال الطبيعي هو أول تعبير عن الجمال . ويمكن هنا أن نتساءل كيف يختلف انجمال الطبيعي عن الجمال الفني ؟ ولماذا يكون الجمال الفني أكمل وأسمى من الجمال الطبيعي ؟ ، هل لأن الطبيعة ناقصة بالضرورة ، وبالتالي فجعلها ناقص ، وكيف يظهر هذا النقص ؟ والحقيقة أن هذه التساؤلات تبرز ضرورة المثال *ideal* وأهميته في فكرة الجمال ، فإذا تحدثنا عن الجمال بوصفه فكرة ، أى عن الجوهرى والكلى والعام فى الجمال ، فإن هذا نجد جذوره لدى أفلاطون (*) الذى يرى أن الفكرة هي وحدها الحقيقة ، ولكن يختلف أفلاطون عن هيغل ، فى أن الفكرة الأفلاطونية لم تأخذ بالمعنى الحق لكلمة الفكرة الذى نجده عند هيغل ، بمعنى أن الفكرة عند أفلاطون تطابق الحقيقة إذا نظرنا إليها فى شموليتها و كليتها ، بينما عند هيغل لابد للفكرة لكى تكون مطابقة للحقيقة أن تتجاوز طابع الذاتية لكى تتموضع فى الواقع الخارجى الموضوعى ، وتحقق وحدتها الفكرية بين الذات والموضوع ، فلا بد للفكرة - لدى هيغل - من أن تتجسد فى الفرد المعنى الحر ، ومثال ذلك : أن الحياة مثلا لا توجد الا فى شكل كائنات حية فردية ، والخير لا يتحقق الا عن طريق بشر أفراد ، وكل حقيقة لا تكون حقيقة الا بالنسبة لوعى يعرف .

ولذلك يحرص هيغل على تجاوز الطابع السلبي للفكرة ، ويفرض الفصل بين وجود الفكرة وتمثيلاتها الواقعية ، وبفضل هذه الوحدة الايجابية ، توجد الفكرة وجوداً ايجابياً بالنسبة الى ذاتها ، وتكون وحدة وذاتية لا متناهيتين ، وبواسطتهما تنتسب الى ذاتها (٥٢) .

وبناء على ما سبق يمكن تصور فكرة الجمال بوصفها ذاتية عينية

(*) ان الفن عند أفلاطون لا يحاكي الطبيعة ، وإنما يحاكي الحقيقة المثالية ، والحقيقة انه رغم الاختلاف بين أفلاطون وهيغل ، الا انه يمكن ان نلمح تأثير الأخير بأفلاطون لاسيما فيما يتصل بالبعد الكلى فى الفن ، وقد عرض أفلاطون لارائه الجمالية فى محاورات هيبيا ، وايون ، والجمهورية فى الكتاب الثالث والعاشر .

See : K. Aschenbrenner & A. Isenberg : *Aesthetic Theories : Studies in the Philosophy of Art*, New Jersey, pp. 1-36.

Hegel : *Op. cit.*, p. 143.

Ibid : p. 143.

الى جانب شموليتها أيضا ، فهي ليست فكرة الا بقدر ما تجد واقعها في
الفردى العينى .

والفرق بين الجمال الطبيعى والجمال الفنى . أن الفكرة فى الجمال
الطبيعى لتحقيق فى الفردى الطبيعى المباشر ، وهو الفردى الذى لا يسعى
الى التعبير عن الداخلى فى الخارج ، وانما الخارجى يبدو وكأنه لا صلة له
بالداخلى ، ومثال ذلك : هيئة الحيوان الذى لا يتم تعبير وجهه عما فى
داخله ، بينما الفكرة فى الجمال الفنى تتحقق فى الفردى الروحى ، وهو
الشكل الذى يطابق الكلية الحقيقية لمضمون الفكرة ، لأن تشكيلات الروح
فى الانسان اكبر وأعنى ، ولذلك تستخدم وسائل متعددة للتعبير عن ثراء
الروح وغناه (٥٣) . ونلاحظ أن الوجود المباشر الذى يبدو الفرد فيه
وكانه محروم من الحرية - وهى أساس الجمال عند هيجل - لأن الفرد
يكون فى حالة تبعية لأشياء مغايرة لذاته ، ويبدو الرابط بينه وبين الواقع
الخارجى وكأنه أت من الخارج ، أى يبدو كأنه ضرورة خارجية مثلما يوجد
الحيوان فى حالة تبعية دائمة للطبيعة الخارجية من برد وجفاف وقلة
غذاء . ولكن الانسان يتعرض فى وجوده الجسمانى لنفس حالة التبعية -
وان كانت فى درجة أقل - للقوى الطبيعية الخارجية ، ويتعرض للمخاطر
نفسها ، وللموانع التى تعوق تلبية احتياجاته الطبيعية . ولكن كلما
صعدنا الى الحاجات الروحية ، سنجد أن التبعية ليست مطلقة ، وانما
نسبية تماما ، فالانسان لا يبدو فى العالم الروحى عالما قائما بذاته ،
وانما هو يحرص على فرديته ، فيغدو - أحيانا - وسيلة فى خدمة آخرين ،
وفى خدمة غاياتهم المحدودة ، وأن يستخدم الآخرين كوسائل له (٥٤) .

وهنا يرصد هيجل أن نثر (*) الحياة اليومية يظهر ، حين يجدد
الانسان الفردى نفسه فى حالة تبعية لعوامل خارجية مثل القوانين
والمؤسسات السياسية ، ويشعر أنه مجبر فى الامتثال لها دون أن يتساءل
هل تتفق أو لا تتفق مع كيانه الداخلى ؟ أى أن النثر يرتبط بالوجود

(٥٣) Ibid : p. 144.

(*) كلمة النثرى prose لها معنيان ، فهى تعنى لديه النثرى ، وتعنى أيضا

(٥٤) Ibid : p. 144.

فى نفس الوقت المبثقل ، وحين يقول هيجل عن شيء ما أنه نثرى ، فانه يقصد فى الوقت
نفسه أنه مبثقل وعادى .

الطبيعي المباشر ، بينما الشعر (**) يرتبط بالوجود الكلي الروحي ، الذي يعنى فيه الفرد أنه جزء من الكل الاجتماعي الذي ينتمى اليه ، ولعل هذا ما حدا بأحد الفلاسفة المعاصرين ، وهو جورج لوكاتش G. Lukacs الى القول بأن نشأة الرواية (النثر) مرتبطة بوجود هذا الانفصال بين الأنا الفردية والكل الاجتماعي (٥٥) ، ونتيجة لعدم وعي الفرد بمدى اتفائه أو اختلافه مع المؤسسات الاجتماعية ، فانه يشعر بعدم الحرية ، ويتبدى العالم - لديه - بوصفه كثرة من التفاصيل التي تنقسم الى عدد لا متناه من الأجزاء ، ولذلك تبقى حرية الفرد شكلية ، لأن ارادته ليست تابعة من داخله عن وعي ، وانما مرتبطة بالعوامل الخارجية الطبيعية ويتعذر عليه تخطي حدوده . ويرصد هيجل - هنا - أن الوجه الانساني يحمل تعبيراً ما دائماً ، فبعض الوجوه تحمل أثر الأهواء المدمرة ، بينما وجوه أخرى تنم عن تسطح وعقم داخليين ، ونجد الوجوه تحمل تعبيراً يختلف عما نالقه من تعبيرات ، ويتميز الأطفال - أجمل المخلوقات في رأى هيجل - بوجوههم التي تبقى الخصوصيات الداخلية في حالة عدم تفتح ، لأن صدورهم لا تجيش بأى هوى محدد ، ولا تفلح الهوموم الانسانية في إخفاء طابع الضرورة الكثيفة على وجوههم ، ولكن على الرغم من أن الأطفال يبدوون وكأنهم يحتوون . الامكانيات كلها ، فان وجوههم تقتصر الى أعماق سمات الروح (٥٦) . ويريد هيجل ان يخلص من هذا ، الى تقسيم الوجود الى نوعين ، أولهما : الوجود الطبيعي المباشر ، الذي يعتمد على الوجود الفيزيائي والمادى وطابعه الاساسى هو التناهى ، وهذا الوجود يفصح عن نفسه في حياة الحيوان ، والمرحلة التي ينعكس فيها الانسان فى الوجود الحسى ، ولا يتجاوزه ، والجمال الذى يعبر عنه - هذا الوجود الطبيعي المباشر - هو الجمال الطبيعي ، والانسان فى حالة الوجود الطبيعي المباشر يشعر بنجزه نتيجة للحدود المتناهية التي تحيط به من العالم الطبيعي والمادى ، وتحاول أن تجتله تأبعاً لها (٥٧) .

وثانيهما : الوجود الروحي ، وهو الوجود اللامتناهى ، وهو الذى تتطابق فيه الفكرة مع واقعها العيني ، وفى هذا النوع من الوجود ، يستغنى

(*) يقصد هيجل - شعرى Poetry هنا الفن الذى يعبر عن المثال ، ويفضى الى دمج الذات والوحى ، الاشياء .

G. Lukacs : The Meaning of Contemporary Realism, Merlin Press, London, 1978, p. 27. (٥٥)

Hegel : Aesthetics, p. 161, (٥٦)

Ibid : p. 144, (٥٧)

الإنسان الى الحرية ، على مستوى أعلى ، حيث يجدها في الفن ، لأنه يشعر
أن الحدود المتناهية للطبيعة ولذاته ، لا تعبر عن أشكال الروح وغناه ،
فيسعى الى توسط أشكال أخرى ، يعبر بها عن نفسه ، بدلا من التعبير
المباشر من خلال الوجه الانساني ، ولذلك يسعى الى الفن ، فيكتشف
الإنسان أن واقع الفن يكونه المثال ideal (٥٨) . وهذا يعنى أن
الجمال الفني ضرورة تستلزمها نقص الواقع المباشر ، لأنه يفضل الفن ،
تنعتق الحقيقة من محيطها الزمنى ، ومن ارتباطها بالأشياء المتناهية ،
وتكتسب في الوقت نفسه تعبيرا خارجيا نستشف من خلاله غثاء الطبيعة
والنثر ، ونكتشف الحرية والشعر .

٤ - الجمال الفني أو المثال (The Beauty of Art or the Ideal)

بعد أن استعرض هيجل الجمال الطبيعي ، وبين أوجسه النقص
المختلفة ، التي لا تجعله معبرا عن فكرة الجمال من حيث هو فكرة لها
تعبيرها الواقعي ، يرى هيجل أن الجمال الفني يعبر عن فكرة الجمال من
خلال التوسط أى المثال ، بينما الجمال الطبيعي هو جمال مجرد ومباشر
دون توسط . لكن كيف يتناول هيجل الجمال الفني ؟ . يتناول هيجل
الجمال الفني من خلال حديثه عن ثلاث نقاط رئيسية وهي :

(أ) المثال .

(ب) العمل الفني بوصفه تحققا للمثال .

(ج) ذاتية الفنان الخلاقة بوصفه مبدعا للجمال الفني .

(أ) المثال كما هو : The Ideal as Such

ان مدخل هيجل للحديث عن المثال هو الفردية الجميلة Beentifuf
Individuality ويقصد بها النفس التي تستطيع أن تظهر بتمامها ،
وتعتبر عما في داخلها في الفن ، وبالفن ، وهنا ، يظهر استفادة هيجل من

Ibid : p. 152.

(٥٨)

مفهوم النفس الجميلة عند شينر (٥٩) التي اتخذها أساسا جماليا في فلسفته ، ونجد هيجل يستفيد بها هنا ، من حيث هي تعبير عن الوحدة بين الداخل والخارج ، أو الذات والموضوع ، بحيث يكون الخارج معبرا كإقصى ما يمكنه أن يستطيع عن الداخلية العميقة ، ويستعين هيجل ببعض أبيات من أفلاطون (٦٠) لكي يبين أن الفن الجميل يجعل قن-كل وجه من وجوهه Argus (*) ، له ألف عين ، كي تتبدى النفس الروحية المميزة في جميع شروط الظاهر وإجمالياته. أي أن الفن يساعدنا في رؤية ما لا يرى ، وتغدو - الأعمال الفنية الجميلة - هي العين العاكسة للنفس الحرة في كل لا تناهياها الباطن (٦١) . ويقصد هيجل بالفردية الجميلة تلك الشخصية الفردية المميزة التي تتجاوز وجودها الطبيعي الحسي المباشر وترتفع الى مستوى الحرية والاستقلال الذاتي غير المنتهى ، ويتم هذا التسامي عن طريق الفن ، بيد أنه لابد أن تكون النفس ذات مضمون روحي واع حتى يتجسد في الفن ، لأن النفس المبسطة الأسيرة - والمنغمسة - في الحياة الحسية ، تكون غير واعية بمضمونها المحدد ، وعلاقتها بالواقع الخارجى ، لأنه إذا كانت النفس ذات مضمون ناقص أو مشوه فإنه ينعكس في الفن - بدوره - في شكل مجرد : ولهذا فإن النفس الواعية بمضمونها الروحي تجد في الفن مجالها الأثير لتحقيق التوافق بين الداخل والخارج ، لكن بشرط أن يكون الداخل متوافقا مع ذاته لأن هذا هو الشرط الوحيد لامكانية كشفه الخارجى (٦٢) . فمن طريق الفردية الجميلة يستطيع الفن أن يستبعد العرضى والخارجى ، ويدع جانبا كل ما لا يتطابق في الخارج مع الفكرة ، ونتيجة لهذا التطهير Catharsis يخلق الفن « المثال » .

(٥٩) تركز نظرية شيلر على افتراض أن الانسان يتبع عالمين (عالم الحس ، وعالم الروح) كما انه مطالب بتلبية كلا الطرفين ، ولذلك يرى أن الجمال هو الذى يوفق بينهما رغم ما قيهما من تعارض ، فالجمال بين المادة والشكل ، وبين الحس والعقل ، وبين الذاتى والموضوعى ولن يصبح الانسان حرا الا بعد تحقيق هذا التوافق ، وهذا يتم عن طريق التربية الجمالية للانسان ، ولذلك فان مفهوم النفس الجميلة ليس وسيلة لتحقيق التوافق النفسى فحسب ، وانما لتخليص المجتمع من شروره أيضا

Hegel : Aesthetics, p. 153-154.

(٦٠)

(*) أرجوس Argos هو أمير من أمراء مدينة أرجوس Atgus : ، نقول

الأساطير اليونانية انه كانت له مئة عين ، وان خمسين منها كانت تبقى مفتوحة دوما .
Joseph Kaster : Mythological Dictionary (Art : Argus),
A Wide View. Perigee Book, New York, 1980.

Hegel : op. Cit., p. 154,

(٦١)

Ibid : p, 155,

(٦٢)

ويمكن أن نضرب مثالا يوضح ذلك من خلال الرسام - رغم أنه أقل اهتماما بالمثال في الفن من وجهة نظر هيجل - حين يرسم إنسانا (بورتريه Portrait) ، فإنه ينحى جانبا جميع الخصوصيات الخارجية للهيئة مثل الشكل واللون ، أى يستبعد الجانب الطبيعى المباشر من الوجود المحدود ، فلا يحرص تماما على نقل مسام الجلد مثلا ، ولكننا نجده يصور الطابع العام للشخص الذى يرسمه ، وينقل لنا خواصه الروحية الدائمة (٦٣) وهذا يغنى أن الفنان يستبعد المحاكاة الآلية الساذجة التى تصر على تصوير الشخص فى حالة سكون تصويرا سطحيًا وخارجيًا ويهتم بإبراز المعالم التى تعبر عن داخلية الشخص بالذات (*) . وهذا ما نجده فى صورة السيدة العذراء بريشة رافائيل Raffael (١٤٨٣ - ١٥٢٠) التى لا تحرص على تصوير الملامح الدقيقة والشخصية للسيدة العذراء بقدر ما تحرص على أن تمثل الوجه والعينين والأنف والفم التى تتوافق مع الحب الأموى ، السعيد والفرح والورع والمتواضع معا . فهو يظهر الطابع العام الروحى الذى يريد المثال أن يؤكده . فالمثال لا يظهر طبيعته الحقة الا حين يعيد ادراج الوجود الخارجى فى الروحي بحيث يغدو الواقع الخارجى الظاهرى مطابقا للروح وكاشفا له (٦٤) .

وهذا يعنى أن هيجل لا يقول بعودة مطلقة الى الداخل ، وانما المثال - لديه - هو الواقع المستنبط من كتلة الخصوصيات والأشكال بحيث تتبدى الداخلية فى هذه الخارجية والمعارضة للصومية وتأخذ شكل الفردية الجية . وقد عجز « شيلر » عن المعنى الذى يقصده هيجل فى قصيدة له بعنوان المثال والحياة (**) حيث يعبر عن المثال الذى يتجاوز الوجود الطبيعى المباشر المرتبط بالحاجات الوضعية ، بحيث يغدو الظاهر والخارجى تعبيرا عن الحرية الروحية الداخلية . حيث يرى - فى قصيدته أن المثال هو بلد الأرواح المتعذر عليها الحياة فى الوجود المباشر ، ومهما تكن الأشكال التى يتبدى فيها المثال متعددة ، فإنه يضيح أبدا ، بل يهتدى -

Ibid : p. 155.

(٦٣)

(*) من الذين يمثلون ما يقصده هيجل من الفنانين المصريين نجد جمال كامل وصلاح طاهر وصبرى راغب ولوحاتهم فى فن البورتريه التى تعكس السواد الذى تصور الطابع العام للشخصية التى تعكس خواصها الروحية مثل لوحة : صلاح طاهر عن توفيق الحكيم .

Ibid : op. cit.

(٦٤)

(**) هذه القصيدة نشرها شيلر فى عام ١٧٩٥ ، وعنوانها بالألمانية : Das Ideal und Des leben.

فى كل مكان وزمان - الى ذاته . وهذا يعبر عن الجمال الحقيقى للمثال ،
فنتظرا الى أن الجميل لا يوجد الا كوحدة كاملة وذاتية ، لذلك فالمثال ليس
كثرة مشتتة ، وانما وحدة عميقة تتعين فى الخارج (٦٥) ونلاحظ -
هنا - استفادة هيغل من نظرية شيلر الجمالية ، لاسيما أن النفس
الانسانية لدى شيلر جوهرها الأساسى هو الحرية ، والفردية الجميلة
التي يؤسس عليها هيغل فهمه للمثال جوهرها هو الحرية أيضا ولذلك
ربط هيغل بين المثال والحرية .

١ - المثال والطبيعة :

تحدث هيغل عن العلاقة بين المثال والطبيعة ، وأوضح الفروق
بينهما ، لكى يبرز الطابع الأساسى للمثال ، ولكى يحدد أيضا - على نحو
جلى - ماذا يقصد بمصطلح المثال لديه ؟

وإذا كان لابد أن يكون العمل الفنى طبيعيا ، أى ظاهرا لنا بشكل
حسى ، فإن هذا لايعنى أن ينسخ الفنان الطبيعة كما هى ، أو يحاكي تصور
ما فى عقله ، كما هو الحال عند أفلاطون الذى يريد من الفنان أن يغفل
الجوانب الحسية ، لكى يقدم لنا المثال الأئلى وانما هيغل يرى أن المثال
يقوم على تصوير الطابع المثالى (*) للأشياء ، ولايقوم على تصوير الطبيعة
كما هى ، وهذا يعنى تغليب الجوانب الروحية على حساب المظهر الحسى
الخارجى . والواقع أن هيغل حريص على توضيح هذه العلاقة بين المثال
والطبيعة ، لأن هذه القضية كانت مثار اهتمام ويجدل فى عصره ، كما
يخبرنا - بذلك - فى محاضراته حول الفن الجميل ، وهو يذكر من المفيز
طرحوا هذه القضية - العلاقة بين الطبيعة والمثال - فنكلمان
Winckelmann وهو من رواد الكلاسيكية الجديدة فى ألمانيا فى
ذلك الوقت ، (١٧١٧ - ١٧٦٨) ، وكارل فريدريش فون روموهر
Rumohr (١٧٨٥ - ١٨٤٣) ويستشهد هيغل بكثير من أقوالهما من
كتابه « بحوث ايطالية » الذى صدر فى ثلاثة مجلدات بين ١٨٢٧ -
١٨٣١ (٦٦) أى معاصرة للوقت الذى كان يقوم هيغل فيه بالقاء محاضراته

Ibid. : p. 157.

(٦٥)

(٦٦) أميرة طمى مطر : الفلسفة عند اليونان دار النهضة العربية القاهرة ١٩٧٧ ،
Karl Achenlrenner من ٢٣٧ - ٢٢٨ ، وانظر أيضا للنظريات الجمالية اعداد وتحرير

من ١ - ٢ .

(*) اضماء الطابع المثالى والروحى على الأشياء هو ترجمة لكلمة Idealisation
التي لم نجد كلمة مفردة تترجم بها ، وهى تعنى عند هيغل تنقية الموضوعات من العرفى
وابراز الكلى فيها ، وهذه الكلمة تختلف عن المثالية Idealism كنزعة
فلسفية .

فى علم الجمال ، ولذلك فقد حرص هيجل على ابداء وجهة نظره حول عدا الموضوع ، لعدة أسباب ، أولا : أن هيجل كان مرتبطا بالحياة السياسية والفكرية فى عصره ، وثانيا : لأنه يرى أن الفلسفة لابد أن تعبر عن روح العصر الذى تنتمى اليه ، وثالثها : أنه حريص على تقديم نظرية جمالية فى الفن تقوم بحل كثير من الاشكاليات التى كانت مثارة فى ذلك الوقت .

وكعادة هيجل حين يتناول موضوعا من الموضوعات ، فانه يبدأ بالكشف عن الطابع العينى لأى فكرة يتناولها ، ولذلك فان ينقل الحديث حول العلاقة بين المثال والطبيعة من الحديث المجرد الى الحديث العينى ، الذى يوضح هذه العلاقة من خلال فنون بعينها ، ولذلك فان أول ملاحظة يبدئها حول المناقشات التى كانت دائرة حول هذا الموضوع ، هى أن هذه المناقشات كانت تتحدث عن العلاقة بين الطبيعة والمثال من خلال فن واحد بعينه وهو فن الرسم ، على أساس أن فن الرسم يوضح العلاقة بينهما ، ولأن الرسم يبين لنا - للوهلة الأولى - موقف الفنان من الطبيعة ، فهل هو يقلدها ، أو يحاكيها ، أمديه مثال يريد أن يمثلها تمثيلا حسيا (٦٧) . بينما يرى هيجل أن هذه القضية ليست خاصة بفن من الفنون ، وانما تشمل الفنون كلها ، ولذلك فهو يصيغ القضية صياغة أكثر تعميما على هيئة سؤال هو : هل المفروض فى الفن أن يكون شعرا أم نثرا ؟ ، وبالطبع كما سبق أن أوضحنا أن هيجل يقصد بالشعرى الكلى والجوهرى والروحى ، ويقصده بالنثر الجزئى والعرضى والمبتذل والعادى ، أى أن هيجل يقصد بكلمة شعر Poetry هنا المثال فى الفن ، أى الذى يعبر عن العميقة فى الفن ، بالمعنى السابق الذى قدمناه لفكرة المثال عنده . وكذلك فهو يتساءل عما فى الفن من شعر أى من مثال ، وما فيه من نثر ، أى مبتذل وعادى ، وينقل الطبيعة كما هى . ولذلك فهو لا يقصر المثال أو الشعرى على فن واحد مثل الرسم ، وانما يطبق هذا على الفنون كلها ، ولذلك يمكن للرسم أن يعبر أيضا عن موضوعات شعرية ، ويمكن للشعر أن يرسم أيضا ، مادام كل منهما ملتزما بالمثال وتمثيله الحسى (*) . وهذا التوحيد المجازى الذى يتم - لدى هيجل - بين المثال والشعر ، يرجع لأن هيجل يعتبر أن الشعر هو أسمى الفنون

Hegel : Aesthetics, p. 160-161.

(*) ان استخدام هيجل لهذه الكلمة على هذا النحو يقترب من استخدام أرسطو لها ، لأن كلمة Poetica التى أطلقها أرسطو على كتاب الشعر لا تقتصر فى اللغة اليونانية على فن الشعر ، بل تطلق على كل الفنون الجميلة ، وهى مشتقة من فعل Poiein أى ينتج . انظر نص هيجل ، ص ١٦١ .

وأكثرها تعبيرا عن المثال ، وسوف أشرح هذا بالتفصيل عند الحديث عن نسق الفنون الجميلة لديه ، ونظرية الشعر لديه

وترجع طبيعة العلاقة بين المثال والطبيعة الى مفهوم المثال لدى الفنان ، فمثلا الرسم الهولندي (*) رغم أنه يقدم لنا تفاصيل الحياة اليومية للشعب الهولندي ، الا أنه لا ينقلها كما هي ، وإنما يعيد خلق مظاهر الطبيعة ، أى الموضوعات التى لا تستوقف انتباهنا فى الحياة اليومية ، ويوظفها الفنان الهولندي ، لتقدم لنا أشياء لا نستطيع رؤيتها أو ملاحظتها نتيجة لبساطتها ، ودقتها فى الحياة اليومية . ويخلص هيجل من ذلك الى أن الفن يقدم لنا الأشياء ذاتها التى نراها فى الطبيعة ، ولكن مستبطة من الداخل ، وهو لا يعرض الأشياء الطبيعية كما هى فى الطبيعة ، ولكن بعد أنه يكون قد أضفى عليها طابعا مثاليا ، Idealisation . ويفضل هذه المثالية يضفى الفن قيمة على بعض الموضوعات التى قد تبدو تافهة أو غير ذات قيمة فى ذاتها ، ويجعلنا ندرك أبعادا جديدة فى بعض الموضوعات ، والفن يثير اهتمامنا ببعض الموضوعات التى قد لا تثير اهتمامنا فى الواقع . بالإضافة الى هذا ، فإن الفن يخلد بعض الأحداث العارضة والسريعة التى ما تكاد تظهر حتى تختفى ، مثل الابتسامة العابرة ، أو الانقباض الساخر الخاطف فى الوجه ، فيأتى الفنان ويرسمه ، لينتزع هذه اللحظة السريعة من الوجود الفانى ، وهو يدلل بذلك على تفوقه على الطبيعة .

والحقيقة أن ما يأسر اهتمامنا فى الأعمال الفنية ، ليس المضمون ذاته فحسب ، وإنما هذا الاحساس بالرضا الذى نشعر به ونحن نتأمل التمثيل الحسى للمضمون ، نتيجة لتصويره أشياء تبدو لنا وكأنها منتزعة من الطبيعة ، بينما هى ليست كذلك ، لأنها مدينة للروح التى انتجتها بدون مساعدة من وسائل الطبيعة ، ولذلك ينبجج العمل الفني - طبقا لمفهوم المثال عند هيجل ، وهو التوسط بين الوجود الموضوعى الطبيعى الصرف ، وبين التصور الداخلى الخالص - فى إدراك الداخلى وإظهاره للخارج وكأنه جزءا من هذا الخارج وأسقاط كل ما هو غريب عن التعبير عن المضمون ، وكل ما ليس له صلة بالتمثيل الخارجى للموضوع ، وهذا يعنى أن موقف الفنان من العالم الطبيعى ، أنه لا يقبل أى شئ من الطبيعة

(*) ارتبط الرسم الهولندي بالحياة الاجتماعية للشعب ، ولعل هذا ما جعل علم الجمال الماركسى ، يبرز تحليل هيجل للرسم الهولندي ، انظر علم الجمال الماركسى : هنرى آرفون .

كما هو ، وإنما يصبغه بصبغته الخاصة ، ولذلك فالفنان حين يرسم الشكل الإنساني ، فإنه لا يسلك مسلك مرمم اللوحات القديمة الذى يستنسخ جميع المواضيع الناقصة من خلال تركيزه على التفاصيل الدقيقة ، وإنما يحمل الفنان بعض التفاصيل مثل النمش والبثور الموجودة فى الوجه ، التى لاتعبر عن الطابع الروحى للإنسان ، ولذلك فحين يختار الفنان الوجه الإنسانى كوجه طبيعى ، فإنه يختاره لأنه يصلح بصورة رئيسية للتعبير عن الروحى (٦٨) . ويذكر هيجل مثالا على ذلك . الشاعر اليونانى هومروس ، فرغم اهتمامه بالعينى والواقعى ، نجده لا يتحدث عن العينى الا بصورة عامة ، ويتضح ذلك حين يصف جسم آخيل (*) فهو يتحدث عن علو جبينه واستواء تكوين أنفه ، وطول ساقيه وصلابتها ، لكنه لا يصف كل شيء بالتفصيل الدقيق ، بحيث يبين وضع كل جزء من اجزاء جسمه بالنسبة الى الأجزاء الأخرى . ويوضح هيجل ان هذا يتضح أيضا فى الشعر بشكل عام ، فالشاعر بدلا من أن يصف الشيء - اذا لم يكن هذا ضروريا - فإنه يذكر الشيء فى كلمة هى اسم الشيء ، لأن الكلمة يظهر فيها الفردى بمظهر العام ، بحكم كون الكلمة من نتاج التصور (٦٩) . وفى ضوء علاقة المثال بالطبيعة ، يرى هيجل أن هناك بعض الاختلافات بين الفنون فى علاقتها بالطبيعة ، فبعض الفنون ذو طابع أكثر مثالية Idealisation بينما البعض الآخر أقرب للدراك الخارجى ، فمثلا النحت أكثر تجريدا فى إنتاجه من الرسم ، وفى الشعر ، أما القصائد الملحمية Epic Poet فأقل حيوية من الناحية الخارجية من الشعر الدرامى ، ولكنها من ناحية أخرى تتجاوز الفن المسرحى ، لأن رواية القصائد الملحمية يعرضون - للدراك - لوحات عينية للأحداث (٧٠) (*) .

ويمكن هنا أن نتساءل : هل يقول هيجل بالتعارض بين المثالى والطبيعة ؟ ولكي نجيب على هذا ، لابد أن نحدد ماذا يقصد هيجل بالطبيعى ؟ فالطبيعى عند هيجل ، هو الفكرة فى الآخر ، أو الجانب الحسى للروح ،

Hegel : Aesthetics, p. 163.

(٦٨)

(*) تعتبر الإلياذة والأوديسا من المصادر الرئيسية للشعر الملحمى التى يعتمد عليها هيجل فى استقاء أمثله ونماجه منها ، للتدليل على صحة أفكاره فى الفن ، وهذا ما سوف نلاحظه طوال تحليلنا لأفكار هيجل فى الفن .

Ibid : p. 162 & p. 165.

(٦٩)

(*) سوف أشير بالتفصيل الى أنواع الفنون الشعرية عند هيجل فى الفصل السادس من هذا البحث .

(٧٠) هيجل : الاستطيقا ، ص ١٦٧ .

ولهذا فالطبيعي - لديه - يصبح تعبيراً عن الروحي وذلك حين يصفى الفنان عليه طابعاً مثالياً ، ولذلك إذا كان التعارض بين الذات والموضوع ينحل في فلسفة هيغل الميتافيزيقية كما أشرنا من قبل ، فإن الجدل الهيغل يرى أيضاً أنه - في الفن - يتم حل التعارض بين المثل والطبيعة ، فمثلاً الوجه (الطبيعي) للإنسان يعبر عن الحياة الداخلية ، وهذا ما يفسر لنا اختلاف أشكال الوجوه في تعبيرها عن لحظات الأهواء الإنسانية المختلفة ، وحتى الفن الشعبي Folk Art (ويقصد هيغل به الفن الذي يصور مشاهد الحياة العائلية والشعبية) قد رفعه الهولنديون إلى أسمى درجات الكمال ، رغم أن يحاكي الحياة الطبيعية العادية ، وذلك لأن الهولنديين ، وجدوا مضمون لوحاتهم في أنفسهم ، بحيث عبرت خير تعبير عن العلاقة بين المثل والطبيعة ويتضح هذا في لوحات رامبرانت Rembrandt (١٦٠٦ - ١٦٦٩) في لوحة « دورية الليل » في أمستردام (*) ، وهذا يعني أن الفن قد يختار موضوعات عادية ، ولكن الفنان يصفى عليها أبعاداً لم تألفها ، ومثال ذلك لوحة « المتسول » التي رسمها برتو لومارس موريلو Murillo (١٦١٧ - ١٦٨٢) ، (وهو رسام أسباني ، تتجلى في لوحاته بهجة النور Light وعمق التصوف ومن أشهر لوحاته ، « المتسول » ، « واكل البطيخ ») (٧١) ، فالموضوع قد يدخل في عداد الطبيعة العادية - نقصد موضوع لوحة « المتسول » - حين ننظر للوحة من الخارج ، حيث نجد الآلام تربت على الصبي في حنان ، بينما هو يمضغ بطمانينة كسرة خبز ، فرغم الفقر ، والا مبالاة الكاملة ، نشعر بشعور صولفي عميق بالحياة ، ونلاحظ أن هذه اللوحات حجمها صغير ، بمعنى أنها لا تحكي الطبيعة حتى في الحجم ، رغم أنها تصور الحياة الشعبية (٧٢) . والحقيقة أن احتفاء هيغل بالرسم الهولندي فيه رد على الرأي الذي يزعم أن الفن لابد أن يصور المضمون الأسمى والأرفع ، ويبتعد عن العادي والشعبي ، بحجة أن الفن الكبير هو الذي يقدم القيم الكبيرة الرفيعة ، لأنه لا يمكن للفن أن يقتصر على تصوير الموضوعات النبيلة فحسب مثل صور الرسل والتديسين ، وإنما لابد أن يستوعب مختلف جوانب الحياة التي تعبر

(*) هارمنسزون مان ريجته المعروف باسم « رامبرانت » . من اعظم رسامي هولندا ، اهتم بدراسة الظل والضوء في لوحاته . لمزيد من التفصيل جوله وحول الفنانين التشكيليين الذين يذكروهم هيغل ، انظر :

Peter & Lind Murray : A Dictionary of Art and Artists, Penguin Books, 6972, p. 353.

Hegel : Op. cit., p. 168-169.

Ibid : p. 173.

(٧١)

(٧٢)

عن الروح . ويرفض هيجل أيضا أن يصور الفنان أي موضوع طبيعي ثم يضيف عليه دلالة مفترضة من عنده (*) فالفنان حين يختار موضوعا من موضوعات الطبيعة ، فهو لا يختاره كما هو بذاته ، وإنما من خلال المضمون الروحي الذي يعبر عنه ، بحيث تعتبر الأشكال الطبيعية رمزية بانعنى العام للكلمة ، بمعنى أنها ليست قيمة مباشرة في ذاتها ، وإنما في كونها تعبيرات عن العالم الداخلي ، عالم الروح . وهذا ما يضيف طابعا مثاليا على واقعها خارج الفن ، وبذلك تختلف عن الطبيعي الذي لا يشمل على شيء ما روحي (٧٣) .

وهذا يعني - من جهة نظر هيجل - أن الوجه الجميل والمتناظم الشكل قد يكون باردا وعديم التعبير عن الدلالة الروحية ، بينما وجه آخر قبيح ومبتذل وعادى يعطينا تعبيرات روحية عميقة عن الانسان ، ولذلك فإن تماثيل فيدياس (***) ، لاتحاول أن تقدم صورة متأنقة وظرفية للانسان ، وإنما تحاول ان تقدم الحياة المتغلغلة التي تحركه .

ولذلك فإن الفرق بين التصوير المثالي وبين رسم الأشخاص يكمن في أن المضمون المثالي يظهر في التصوير المثالي من خلال تكثيف التعبير في الوجه (٧٤) وهذا يعني أن الاختيار والجمع والبحث لا تكفي وحدها ، لكي ينتج الفنان عملا فنيا ، بل على الفنان أن يتصرف كخالق ، أي كمبدع ، ويكون لديه معرفة عميقة بالأشكال المطابقة ، ولذلك فهو يخلق أعماله الفنية معتمدا على حساسيته في ادراك المدلول الذي يحركه ، وأن يجد له التمثيل العيني الموافق له .

ج ب) تعين وتحقق المثال : (The Determinacy of the Ideal)

تناولت فيما سبق المثال كمفهوم ، ولكن اذا كان الجمال الفني تعبيرا عن المثال كفكرة ، فإن هذا يقتضى ان نوضح تعينات أو تحقيقات

(*) يتفق هذا الرأي مع فلسفة هيجل في الجمال والفن حيث يرى أن الفنان يترك الأشياء تفصح عن نفسها من خلال عمله الفني ، ولا يستقل عليها دلالة المتعسفة .
ibid : p. 172.

(**) فيدياس : أشهر نحات اغريقي . كلفه بيروكليس بتزيين البارثينون ، ومن أشهر أعماله : جوبيتر الأولي ، وأثينا . تولى حوالي ٤٢١ ق م .
ibid : p. 173. انظر ب (٧٤)

المثال في الواقع ، أى نجيب عن التساؤل القائل : كيف يستطيع الوجود المتناهي (الواقع الخارجى) ان يعبر عن اللامتناهى (المثال للجمال) من خلال العمل الفنى ؟ ويمكن أن نجيب على هذا التساؤل من خلال تحليل ثلاث نقاط لدى هيغل ، وهى :

١ - تعين المثال كما هو Ideal Determinacy es Such

٢ - هذا التعين الذى يعبر عن نمو المثال خلال خصوصية الأشكال ، خلال الفروق ذاتها التى تمتص ، وهذه العملية التى يطلق عليها هيغل مصطلح الأداء أو العمل أو الحدث Action ، ويقصد هيغل بهذا المصطلح سلسلة الأحداث التى تشكل العمل الفنى .

٣ - التعين الخارجى للمثال (The External Determinacy of the Ideal)

١ - تعين المثال كما هو :

إذا كان هيغل يرى أن الالهى يشكل المركز الذى تصطب حول تمثيلات Representation الفن (٧٦) فإنه يرى أن الالهى Divine لا يوجد بالنسبة للفكر إلا كوحدة وكنية ، (The Divine Unity and Universality) أى هو كيان مجرد من الشكل ، وهو بالتالى لا يقع تحت عمل الخيال الفنى الذى يقوم بالتشكيل والتشخيص ، ولذلك حظر الدين اليهودى والاسلامى أن يصنوا لله صورة تجعله فى متناول الإدراك الحسى (٧٧) ، ولذلك تتضاءل مكانة الفن التشكيلى ، ويستحوذ الشعر على مكانة أكبر ، لأنه يستطيع فى سعيه نحو الله ان يشيد بعظمته وقدرته .

لكن ماذا يقصد هيغل بأن الله المركز الذى تدور حوله تمثيلات الفن ، هل يقصد أن الفن تعبير عن الالهى ؟ ، وكيف يمكن للفن أن يتناول

Hegel : Aesthetics, p. 175.

(٧٥)

Ibid : p. 175.

(٧٦)

(٧٧) لمزيد من التفاصيل حول موقف الاسلام من فن التصوير يمكن الرجوع الى د. عفيف يهنسى (جمالية الفن العربى) عالم المعرفة الكويت : ١٩٧٩ ، ص ١٩ - ٢٠ ، اما عن موقف الاسلام من الشعر فيمكن الرجوع الى كتاب د. سامى مكى العائى : الاسلام والشعر عالم المعرفة الكويت ، ١٩٨٢ .

الالهى ، وهو ليس ضمن موضوعات الفن القابلة لامكانية التمثيل الحسى هل لأن الالهى هو موضوع المعرفة المجردة فقط ؟ يمكن الاجابة عن ذلك من خلال تحديد ما يقصده هيجل بالله ، أو الالهى ، فالله عند هيجل ليس متعاليا عن الوجود والانسان ، وانما محايد له ، أى أنه يقول بفكرة وحدة الوجود Pantheism (*) ولذلك فهو يرى أن الروح المتجسد فى الواقع الفعلى يعبر عن الالهى ، اذن يمكن أن يتناول الواقع الحسى بوصفه تعبيرا عن الالهى بعد حذف الطابع العرضى والانئى منه ، وإبراز الطابع الروحى فيه الذى يعبر عن الالهى .

ولذلك يفضل مفهوم وحدة الوجود ، الذى يوحد بين الله والوجود ، نجده يرى فى الطبيعة والوجود - بشكل عام - تعينا جوهريا للالهى . ولذلك يقدو - الالهى - فى متناول الحدس ويصلح للتمثيل الشخصى ، وبذلك يبدأ الملكوت الحقيقى للفن المثالى الذى يصور الجوهر الالهى - الذى هو فى الحقيقة وحدة وكلية - فى الأقسام الموجودة فى الوجود ، أى الكثرة الموجودة فى الوجود تعبر عن الوحدة والكلية الالهية ، وهذا يعنى أن الالهى - من خلال تعيينه فى الواقع الخارجى - حاضر فى كل ما يقدمه الانسان وما يحسه ، وعلى هذا يصبح البشر الذين يتحركون بروح الله مثل الرسل والقديسين - فى الفن المسيحى - موضوعات للفن المثالى ، ويرى هيجل - طبقا لهذا - ان الحياة الانسانية - بوصفها

(*) وهو المذهب القائل بأن الله والطبيعة شيء واحد . وبأن الكون المادى والانسان ليسا الا مظاهر للذات الالهية . ومن أبرز التأملين بهذا هو اسبينوزا . ومن أبرز الدراسات التى قامت بتحليل معنى وحدة الوجود عند هيجل الدراسة التى كتبها Robert C. Whitem . فى دورية Studies in Hegel تحت عنوان : هيجل بوصفه متوحدا ، أى القائل بوحدة الوجود : Hegel as Panentheist « صفحات ١٢٤ حتى ١٦٤ من الدورية المشار اليها سابقا .

(Tulane Studies in Philosophy, Vol. IX, Tulane Uni. 1960). وقد استند Whitemore فى هذا ، الى كتابات هيجل اللاهوتية الاولى ، والى محاضراته فى فلسفة الدين ، فلقد قام هيجل بنقد التصورات التى كانت سابقة عن الله ، والمسيحى لله ، يقوم على أساس علاقة السيد بالعبد التى سبق أن اشترت اليها فى وحاول أن يفسر الالهية على ضوء فلسفته الميتافيزيقية . فبين أن التفسير اليهودى الفصل الاول من البحث ، وحاول هيجل أن يربط بين فكرة الله ، وفكرة المطلق لديه ، فبين أن الانسان هو المطلق المتعين . بمعنى أن الانسان المتناهى يبحث عن ذاته فى المطلق الالهى اللامتناهى ، وهكذا فإن هيجل « يتفق مع اسبينوزا على أن الوجود أو الجوهر . يتنمى الى المطلق وحده ، وكل شيء آخر تعين لا جوهرى للحقيقة الالهية الواحدة : وما العالم المتناهى الا ظل للملك الروحى » انظر أيضا : جيمس كولينز : الله فى الفلسفة الحديثة ترجمة فؤاد كامل . مكتبة غريب القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .

تعبيراً عن الإلهي - تشكل المادة الحية للفن ، والمثال هو تعبيرها وتمثيلها (٧٨) . والرسم والنحت - بوجه خاص - هما اللذان قد أفلحا في تمثيل وجوه مختلفة للإلهي ، مسترشدين بالفكرة السابقة ، مع التركيز على إبراز الطابع الروحي الكلي في الموضوع ، بمعنى أن الفنان - في هذه الفنون - يصور الوجود الحقيقي في ذاته ، بصفته منتسباً إلى ذاته ، وليس في علاقاته بالظروف الخارجية ، أي أن الفنان وهو يصور القديسين في متاعبهم وآلامهم ، يحافظ على جلالهم الدائم (٧٩) . ولذلك يبدو ما هو خاص في العمل الفني قد تحرر من تأثير العرضي ، ويتم تمثيل الخصوصية المعينية في توافق مع حقيقتها الباطنية ، وكل هذا يستند إلى أن الجانب النبيل والتميز للنفس الانسانية هو الجوهر الروحي الأخلاقي (الإلهي الحقيقي) ، والانسان لا يلبي حاجاته الباطنية الا حين يعزو إلى هذا الجوهر نشاطه الحي ، وقوة ارادته واهتماماته (٨٠) .

ويمكن أن نوضح بأنه اذا أراد الفن أن يعبر عن الإلهي (الأسمى الثابت) ، من خلال الانسان (المتغير) - بوصفه تعبيراً عن الإلهي طبقاً لمفهوم هيجل عن الإلهي والانساني - الذي يعيش صراعات شتى وتناقضات مختلفة ، وهو أيضاً فردي ، بينما الإلهي كلي ، فلا بد أن نبحث في الحدث أو الأداء (العمل) Action ، الذي يكشف عن الطابع المثالي للانسان ، وذلك من خلال ثلاث نقاط أساسية عند هيجل وهي :

١ - الحالة العامة للعالم التي تحتوى على شروط الفعل Action وطبيعته .

٢ - خصوصية الوضع Situation الفردي للانسان ، الذي يدخل تعيينه على هذه الوحدة الجوهرية للانسان فروقا وتوترا تكون حوافز للحدث .

٣ - ادراك الوضع عن طريق ذاتية الانسان ، ورد الفعل الذي ينتهي به الصراع ، وتلاشي الفروق (٨١) .

Hegel : Aesthetics.

(٧٨)

Ibid : p. 176.

(٧٩)

Ibid : p. 176.

(٨٠)

Ibid : p. 178-179.

(٨١)

١ - حالة العالم العامة : The General State of the World

والسؤال الذي يطرح نفسه - هنا - لماذا يطرح هيجل حالة العالم العامة ؟ وهو بصدد تحليل خصوصية الاشكال الفنية او انحدث ؟ ، وما هي العلاقة التي تبرز له ان يبدأ من العالم لكي ينتهي الى السمات الخاصة التي تميز خصوصية الاشكال الفنية :

ويمكن الاجابة على ذلك ، من خلال تحليل هيجل نفسه للانسان ، فهو يرى ان ذاتية الانسان - التي تحمل في داخلها التعين - تندفع الى العمل لكي تنجز وتحقق ما يشتمل في داخلها ، ولذلك فهي بحاجة الى العالم المحيط بها الذي يقدم الحقل العام لمنجزاتها وتحقيقاتها . ولذلك فحين يتحدث هيجل عن حالة العالم ، فانه يقصد بها الكيفية العامة التي يمكن بها للكل والجوهري - الذي يبين تلاحسم الواقعي والروحي في وحدة واحدة - ان يصون ذاته ويبقى كما هو (٨٢) .

وهنا يتضح لنا - بالتحديد - لماذا اطلقنا عنوان البحث « الفن والحضارة » حين اردنا ان ندرس فلسفة هيجل الجيالية ، لأن الفن يرتبط بالحضارة على نحو جوهري عند هيجل ، فهو يرى ان الحديث عن المثال في الفن او الجمال ، يقتضى الحديث عن الانسان الذي لا يتعين الا من خلال العالم المحيط به ، ولا يقصد هيجل بالعالم شكلا مجردا ، وانما يقصد به الحالة المالية والقانون والحياة العائلية ، وكل هذه السمات هي - في حقيقة الامر - اشكال مختلفة لروح واحد ، او مضمون واحد ، نجد فيها تحقيقات العالم (٨٣) أي ان المقصود بحالة العالم عند هيجل هي كيفية الوجود العام للواقع الروحي للانسان ، ولذلك فهو يدرسها من خلال وجهة نظر الانسان ، لأن الروابط الجوهرية المباشرة بين مختلف أوجه الواقع ، ترتبط ببعضها عن طريق الارادة التي تظهر في المفاهيم الاخلاقية ، والتصورات القانونية ، وهنا تظهر طبيعة الجدل الهيجلي الذي يربط بين الذات والموضوع في وحدة واحدة ، فهيجل يدرس الانسان عن طريق العالم ، ويدرس العالم أيضا عن طريق دراسة الارادة الانسانية وتحقيقاتها .

Ibid : p. 179.

(٨٢)

Ibid : p. 179.

(٨٣)

والفنان حين يتناول العالم ، فانه لا يطرح الحالة الكلية للعالم ،
وانما يبحث عن الحالة الخاصة التى تضيف على العالم الطابع المثالى ،
وبالتالى تظهر لنا المثال فى الفن . . . وهيجل حين يدرس حالة العالم العامة ،
فانه يبقئ من وراء ذلك ، أن يبين كيف يمكن أن تتوافق الحالة العامة
للعالم مع فردية المثال .

ويتحدث هيجل عن حالة العامة من خلال حديثه عن ثلاث نقاط
رئيسية. هي :

(أ) الاستقلال الفردى والعصر البطولى
Individual Independence & heroic age.

(ب) الطابع النثرى للأزمنة الحاضرة
Prosais Stutes of Affairs in the Present.

(ج) إعادة بناء الاستقلال الفردى
The Reconstitution of Individual Independence.

وستلاحظ فى تحليل هيجل لحالة العالم العامة من خلال هذه السمات
الثلاث ، أنه لا يتحدث بشكل مجرد ، وانما يذكر دائما الأعمال الفنية التى
تجسد ما يقوله ، لأنه كما سبق أن أشرت لا يفضل الفن أو المثال عن
تحققاته ، ولذلك فهو حين يرى أن المثال وحدة فى ذاتها ، فهو لا يقصد أن
المثال وحدة شكلية فحسب ، وانما وحدة مخايطة للمضمون ذاته . . . وهو
حين ينظر الى تعين المثال من منظور الاستقلال ، فهو يقصد أن حالة العالم -
الذى تتوافق مع فردية المثال فى العمل الفنى - تتبدى فى مظهر الاستقلال ،
حتى يمكن أن تأخذ شكل المثال . (٨٤) .

لكن ما هو المقصود من كلمة الاستقلال عند هيجل ؟ هناك معنى
عام للاستقلال وهو أن الله بوصفه جوهر فى ذاته ، فانه يعد مستقلا ،
بينما يكون الفردى الخاص العينى غير مستقل ، بينما يرى هيجل أن
الاستقلال الحقيقى يكمن فى وحدة الفردى والكلى وتداخلهما ، اذ - عن
طريق هذه الوحدة - يحظى الكل (العام) بوجود عينى ويتفرد ، وتجد
ذاتية الفردى (الخاص) فى الكل (العام) أساسا متينا ومضمونا حقيقيا
لواقمها . . . وأول نمط لتوضيح علاقة الهوية بين العام والخاص هو نمط

الفكر ، ولكن الجانب العام من الفكر لا ينتمى الى الفن الذى ينشئ من جهته الجمال (٨٥) . واذا كان هيجل يستعرض الحالة العامة للعالم ، فانه لا يستعرض الحالة الراهنة فحسب ، وانما يستعرض - ايضا - العصر القديم الذى يطلق عليه اسم « العصر البطولى The Heroic Age » ليدرس الحالة الراهنة التى وصل اليها الانسان ، ولكى يقارن بين العصر البطولى والعصر الحديث المعاصر لهيجل ، والحقيقة ان هيجل يحرص دائما على اضافة البعد التاريخى والجدلى وهو يصدد دراسة أى موضوع ، وهو حين يقارن بين العصر البطولى والعصر الحديث ، فانه يناقش العلاقة الضمنية بين الفن والحضارة ، لان الحالة العامة للعالم ، يقصد بها هيجل ، العلاقة المتبادلة بين الفن وأوجه الحضارة المختلفة التى تتمثل فى قوانين الدولة ومؤسساتها المختلفة ، وتأثير هذه الأبعاد الحضارية فى ارادة الانسان وتجديد مدى استقلاله . أى أن هيجل يستعرض تاريخ البشر من استقلال الفرد فى العصر البطولى ، الى استقلال الدولة وثرية الحياة الحديثة ، لكى يستعرض الحالة العامة للعالم ، ولكى يؤكد ان العالم المتعين الذى تظهر سماته فى التعليم والعلوم والشعور الدينى إعادة بناء الاستقلال الفردى هى الأساس الذى يعتمد عليه الفن فى تصوير المثال . فالمعروف أن التناقض الرئيسى بين الدولة والفرد ، الذى سبق الإشارة اليه فى الفصل الأول من البحث ، يواجهنا - هنا - بصورة أخرى (*) ، ولذلك لا يمكن دراسة الفن والجمال لديه بمعزل عن فلسفته فى الحضارة والتاريخ والاعتراب ، ولذلك اذ تساءلنا : لماذا يحرص هيجل على دراسة مدى استقلالية الانسان ، من خلال الحالة العامة للعالم ، أو الوضع السياسى بشكل عام ؟ فيمكن الاجابة على ذلك ، بأن هيجل يربط بين الفن والحرية . فاستقلالية الانسان الفردى تجدد حريته ، ومن ثم قدرته على خلق المثال / الجمال فى الفن ، ولذلك فحين يتحدث هيجل عن الحالة العامة للعالم ، فانه يطرح شكلين مختلفين للدولة ، على أساس موقف الفرد من كل منهما ، وهو يربط هذا بالفن والمثال . بمعنى اذا كانت شروط التمثيل الفنى تقتضى أن نعبر عما هو أخلاقى وعادل بشكل كلى (فى الدولة) فى شكل فردى (العمل الفنى) ، والفن يعبر عن الكلى والجوهري من خلال حياة فردية واقعية ، ولذلك فان حالة العالم العامة الكلية (الدولة) التى تعنى التنظيم السياسى المستقر تنعكس على الفرد ، فنجد

Ibid : p. 180.

(٨٥)

(*) ان الحالة العامة للعالم وعلاقة الارادة بالدولة والأخلاق عند هيجل ، هى موضوع كتاب فلسفة الحق ايضا ، حيث ناقش العلاقة بين النية والسلوك وبين الوعى والارادة .

إن حياته محاطة بالأمان ، فالدولة تجسّد الملكية ، وهو لا يملك شيئاً خاصاً به سوى آرائه وأفكاره الشخصية ، ولكن في الدولة التي ينضم فيها التنظيم السياسي ، يركز أمن الحياة والحفاظ على الملكية على قوة كل فرد وشجاعته ، فيكون ملزماً بالسهر على وجوده الخاص ، وعلى حماية ما يخصه ، وهذا ما يطلق هيجل عليه اسم العصر البطولي (٨٦) .

والفرق بين العصر البطولي والعصر الحديث هو كالفرق بين الأخلاق اليونانية والأخلاق الرومانية (أو الفرق بين الفضيلة اليونانية (*) والفضيلة الرومانية ، على أساس أن الفضيلة اليونانية في العصر البطولي كانت هي أساس الأنعال وعلمتها) ، ولقد كان للرومان مؤسساتهم الشرعية المستقرة ، ولذلك تنمحي الشخصية أمام الدولة التي تمثل الغاية الكونية ، وهذا يعني أن الفضيلة الرومانية Virtus تريد ألا يكون المرء رومانياً إلا بصورة مجردة Abstract ، ولذا نجد أن الفضيلة اليونانية كانت تتميز بالوجلة المباشرة بين الجوهرى وبين فردية الميسول والنوازع والإرادة ، بحيث تحمل الفردية في داخلها قانون ذاتها ، دون أن تخضع لمحاكمة خارجية ، ولذلك نجد أن الأبطال الإغريق هم أنفسهم - مؤسسو الدولة - أي أن القانون والنظام ينبع منهم ، وتتبدى للعيان بوصفها من أبداعهم الفردى (٨٧) .

ويذكر هيجل تبجيل القدامى لهيراكليس (**) Herakles بوصفه ممثلاً للأخلاق البطولية للأزمة القديمة ، ويذكر أيضاً هوميروس Homers ، وأبطاله ، صحيح أنه كان لهم قافله مشترك ، لكن ما يربط بينهم ليس هو القانون الجامد الثابت الذي يفرض عليهم الطاعة فرضاً ، كما هو الحال عند الرومان والأزمة الحديثة ، بل هم يتبعون قائلهم من تلقاء أنفسهم ، ويقرّرونهم الآخر ، وهذا ما نجده لدى أبطال الشعر العربى القديم ، فالاستقلال لم يكن وقفاً على اليونان وحدهم ، وإنما نجده لدى العرب ، حيث كان الفرد الحر يتمتع باستقلال تام ،

Tbid : p. 182.

(٨٦)

(*) كلمة الفضيلة اليونانية ذكرها هيجل باليونانية Hagal من ١٨٥ .

Tbid : p. 184-185.

(٨٧)

(**) تروى الأساطير أن ميراكليس أو هرقل هو الطفل الذى أرضعته الربة هيرا ملحة الخلود ، والكلمة تعنى مجد هيرا . انظر أساطير اغريقية د . عبد المعطى شعراوى ، ص ٣٦٩ - ٣٩٠ .

ولذلك فهو يذكر بجانب أبطال هوميروس . أبطال الشاهنامة (*) ، الذين يتمتعون باستقلال تام (٨٨) .

هذا يعنى أن هيغل يرى أن أهم ما يميز الفردية فى العصر البطولى هو استقلال الفرد وحرية ومسئوليته عن جميع أفعاله ، وهذا الفرق بين العصر البطولى والعصر الحديث يرجع الى الفرق بين حضارتين وثقافتين . تنتمى كل منهما الى تكوين اجتماعي واقتصادى مختلف عن الآخر . والذات فى العصر البطولى ، وهى حدة كلية ، لاتفصل الارادة عن الفعل ، ولا تقبل انفصالا عن نتائج أفعالها وعواقبها ، حتى الذى لم تكن واعية به ، فاوديب Oidipous مثلا - يلتقى وهو فى طريقه الى العراف برجل يقتله بعد شجار معه ، ولم يكن يعلم أنه أبوه ، ومع ذلك يقبل اوديب بكامل ارادته مسئوليته عن الخطأ الذى ارتكبه دون قصد . فيعاقب نفسه بنفسه ، على قتله أباه وزواجه بأمه . وهذا يعنى ان الشخص البطولى يرفض تجزئة الخطأ أو تقسيمه ، ولا يريد أن يعلم شيئا عن التعارض الممكن - الموجود فى الأزمنة الحديثة ويكون مبررا للسلوك - بين النية الذاتية والفعل الموضوعي ، بينما نلاحظ فى العصر الحديث ، أن كل انسان يرد الى نفسه أو الى الآخرين الأفعال التى تمت ويكون الفرد واعيا بها وواعيا - أيضا - بالظروف التى يقوم فيها فعله ، ويتبرأ من أي جزء مما فعله ، لم يكن يعلم به ، وبالتالي لا يستند الى نفسه الا ما كان على معرفة به ، وما تمه بكامل قصده استنادا الى هذه المعرفة ، وهذا يبين لنا كيف يتملص الانسان الحديث من تبعات الخطأ الذى ارتكبه (٨٩) .

واختلاف مسئولية الانسان فى العصرين ، ورؤيته لهذه المسئولية ترجع الى رؤية الانسان الأخلاقية ، فالانسان فى العصر الحديث يحكم على سلوكه على هذا النحو السابق نتيجة لتفسيره للسلوك الأخلاقى بأنه العلم المناقش بالظروف ، بالفكرة المتكونة لدى الانسان من الخير ونية تحقيقها فى أفعاله . أما فى العصر البطولى ، فان الفرد البطولى لا يفصل بين ذاته

(*) الشاهنامة : هى ملحمة فارسية للشاعر الفارسى « الفردوسى » (أبو الكريم منصور) وهو من أكبر شعراء القرن الخامس الهجرى ، وقت كتبها سنة ١٠١٠ م ، ٤٠٠ هـ . ويحاول بها احياء الروح افقارسية عن طريق سرد اخبارهم ونسائيرهم منذ بدء التاريخ . وعدد أبياتها يتجاوز الخمسين الف بيتا من الشعر .
انظر : د . يحيى الخشاب : الشاهنامة للفردوسى : مجلة تراث الإنسانية المجلد الرابع العدد السابع ، ص ٥٠٩ - ٥٣٠ .

Negel : Aesthetics, p. 186.

(٨٨)

Ibid : p. 187.

(٨٩)

وبين الكل الأخلاقي - الذى هو جزء منه - بل يعتبر نفسه أنه يؤلف وهذا الكل اوحدة جوهرية ، بينما الانسان فى العصر الحديث يفصل بين شخصه واهتماماته الفردية وبين الغايات التى ينشدها الكل ، فما يفعله الفرد ، يفعله كشخص ، ولا يعد نفسه مسئولا الا عن أفعاله ، وليس عن أفعال الكل الجوهرى الذى هو جزء منه (٩٠) . ومن هنا حدث الفصل بين الأسرة والفرد ، وبين الفرد والدولة ، بينما كان هذا الفصل غير موجود فى العصر البطولى حيث كان يقوم الأبناء بالتكفير عن أخطاء الآباء ، وكان جيل يكمله يكفر عن جريمة فرد واحد ، وكانت الجرائم والأخطاء ضمن الميراث الذى يورث للأبناء ، وتبدو لنا هذه الادانة غير معقولة أو مقبولة فى عصرنا الراهن . ولكنها كانت مقبولة ، لأن الفرد لم يكن منعزلا ، وانما كان عضوا فى أسرة أو قبيلة وكان سلوك الأسرة ينطبق على كل فرد من أفرادها ، ولذلك كانت تحيا الأسرة فى الفرد ، ويحيا الفرد فى الأسرة ، وكانت الفردية تتوحد مع الكل الجوهرى الروحي (٩١) . واذا تأملنا حالة الانسحاب فى العصر البطولى ، وتصيره عن الجوهرى والكل ، يمكن أن نفسر لجوء الفن الى اقتباس أشكاله المثالية من العصر البطولى أو الماضى البعيد ، لأنه يجد أن الأبطال يعبرون عن الكل ، بينما انسان العصر الحديث غارق فى هبومه الجزئية . ولهذا نلاحظ أن كثيرا من الأعمال الفنية مقتبسة من بعض الأساطير اليونانية والرومانية (*) ولكن هذا لا يعنى أن الفنان ينقل الماضى كما هو ، فالماضى لا يعنيه فى ذاته ، وانما يعنيه الحاضر ، فالفنان حين يختار الماضى أو العصر لبطولى أو الأسطورى ، يريد أن يضيف جوا من العمومية حول الموضوعات التى يتناولها ، وحتى لا يقع فى الجزئى والعرضى الموجود فى العصر الحاضر ، الذى يعرفه الناس تمام المعرفة ، وبالتالى يستطيع فى الموضوعات التاريخية ان يدخل تعديلات تبدو طبيعية ، ولذلك فالفنان الذى يتحدث عن موضوعات تاريخية أو أسطورية يجد نفسه أقل تمسكا بالجزئى والعرضى ، ولعل هذا هو السبب الذى جعل وليم شكسبير يستمد كثيرا من موضوعاته من أخبار أو قصص قديمة تتحدث عن دولة لم تعرف الاستقرار المنظم ، ولذلك يظهر فيها تأثير قوى الفرد الحية على تصورات وانجازاته (٩٢) .

Ibid : p. 187.

(٩٠)

Ibid : p. 188.

(٩١)

(*) ومثال ذلك ، بيجماليون لبرناردشو ، وكاليجولا لالبيركامى ، وشهر زاد ، لتوفيق الحكيم ، فاوست لجوته ، وأعمال نجيب محفوظ الاولى التى تستلهم الحضارة المصرية القديمة .

Ibid : p. 190.

(٩٢)

ويرى هيجل أن الفرق بين استقلال شخصيات شكسبير واستقلال شخصيات العصر البطولي ، يرجع الى أن استقلال أغلب أبطال المسرحيات التاريخية لشكسبير يركز الى ثقة شكلية صرفة بالنفس ، بينما استقلال الشخصيات البطولية يرجع الى المضمون الذي أخذت هذه الشخصيات على عاتقها مهمة تحقيقه . ولذلك فإن الأعمال الفنية التي لا تحاول استلهاهم الشخصية البطولية واستقلالها ، تبقى باهتة ، ويضرب مثالا على ذلك بالأعمال الفنية التي تستلهم حالة الحب العذرى الريفى . و التروبادور « (*) ويرى أن الحب العذرى الريفى ليس أنسب تربة لتحقيق المثال فى الفن ، لان الانفصال بين الشرعى والضرورى والفردية غير موجود ، ولأن الأوضاع العذرية مهما كانت بسيطة وبدائية لا تثير الاهتمام ، لانه لا توجد لديها أية امكانية لولادة دوافع للشخصية البطولية وتطورها ، ولهذا يسخر هيجل من الغزليات العذرية الريفية ، ويرى أنها تعبيرات متكلفة ومصطنعة ، وحين قدم جوته رواية شعرية بعنوان هرمان ودورثى Herman & Dorothee (التى كتبها جوته سنة ١٧٩٧) (٩٣) ، فإنه لم يقتصر على عرض الحب العذرى بينهما ، وإنما صور المناخ العام الذى كانت تصطرع فيه المصالح الكبرى للثورة الفرنسية ١٧٨٩ ، واستطاع بذلك أن يتجاوز الطابع الضيق والمحدود للحب العذرى ويربطه بين أعظم أحداث العالم وأوسعها نطاقا .

والحقيقة أن هيجل لا يفرض مجالا معيناً أو موضوعات معينة على الفنان ، ولكنه يحاول هنا أن يفسر اختيار الفنانين لبعض الموضوعات ، فمثلا هو يشرح لماذا يختار الفنان - أحيانا - وسط الأمراء لتقسيم شخصياته ؟ ، لانه - من وجهة نظر هيجل - يريد أن يظهر - بعمله هذا - حرية الإرادة ، والتى لا تملك أن تحقق نفسها الا فى تمثيل أوساط الأمراء ، فهذا الاختيار ليس نابعا من دافع أرستقراطى لدى الفنان ، وإنما لأن الأشخاص الذين ينتمون الى الطبقات الأخرى ، فإن الحرية لا تظهر لديهم ، لأن حياتهم مرتبطة بالحدود الضيقة المتاحة لهم ، ولذلك يظهرهم بمظهر المضطهد المظلوم ، وأهواؤهم ومصالحهم تصطدم بضغط الظروف الخارجية التى تتمثل فى قوة النظام العام للحكم وقوة القوانين ، وهذا

(*) نوع من الحب العاطفى الذى ينتله بالشاعرية Idyllic ، ظهر فى اواخر القرن الحادى عشر الميلادى ، ويقصد به الحب الذى تبدو فيه اخلاق الغروسية ، انظر المجلد الحادى عشر ١٩٨٠ ، ص ١٠١ وما بعدها .
 د. محمد أمبارك الموالى : الطربا دور الحب الرفيع ، مجلة عالم الفكر اللاتينية .
 Hegel : Aesthetics, p. 191. (٩٣)

التحدد بالظروف الخارجية يتنافى مع أى استقلال ، ولذلك لم يصورهم الفنانون فى أعمالهم الجادة إنما استخدوا الأمراء ، واستخدموا شخصيات الطبقات الأخرى فى المسرحيات الهزلية الخفيفة ، وفى الملهاة (الكوميديا) ، لأنه يمكن للأفراد فى إطار الكوميديا أن يمنحوا أنفسهم استقلالاً فى الآراء هذا الاستقلال الذى هم محرومون منه فى الحياة الواقعية ، ولذلك ينتهى ويتلاشى بمجرد أن ينتهى الوضع الكوميدي (الهزلى) (٩٤) ، ولهذا فحين يكتب شيلر مسرحية خطيبة ميسينا (*) ، فإنه يصور الشخصية الرئيسية فى العمل الفنى مستقلة ، ويظهر هذا واضحاً حين يهتف دون سيزار (لاحظ أنه أمير) قائلاً لا قاضى فوقى ، بمعنى أنه لا يخضع لأية ضرورة خارجية تحد من استقلاله وحرية . ويرى هيجل أن شكسبير يخرج عن هذه القاعدة ، لأن الأشخاص الشكسبيريين لا ينتمون جميعهم إلى أوساط الأمراء ، ولكن نلاحظ أنه يستخدم التاريخ وعصر الحروب الأهلية الذى تتزعزع فيه الأسس التى عليها يقوم النظام ، وتتراخى فيه الروابط التى تشكلها القوانين ، وهذا ما يضيف على هؤلاء الأشخاص درجة من الاستقلال (٩٥)

وإذا كان هيجل قد بين إمكانات العصر البطولى فى الخلق المتالى فى الفن ، فإنه يحاول أن يبين أيضاً إمكانات العالم المعاصر له ، وهو - بالطبع - ينظر لحالة العالم المعاصر له من خلال شروطه القانونية والأخلاقية والسياسية ، وهو يرى أن إمكاناته فى الخلق الفنى محدودة للغاية ، لأن الاستقلال لفردى أصبح مجاله محدوداً فى العالم العاصر ، ولذلك فإن المثال فى الأزمنة الحديثة يفتقر إلى المضمون العميق ، لأن المضمون المثال يتحدد بالشروط الثابتة القائمة أصلاً ، بحيث يتركز الاهتمام على الكيفية التى يظهر بها المضمون لدى الأفراد فى ذاتيتهم الباطنية ، وفى أخلاقهم ، وهذا يعنى - صراحة - أن هيجل يرى حالة العالم الحاضرة (وهى كما سبق أن وضحنا تعنى الشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع ، وما ينتج عنها من مؤسسات قانونية وشرعية وأخلاقية) هى التى تحدد المضمون الذى يتحرك الأفراد من خلاله ، أو يعبرون عن أنفسهم من خلاله أيضاً ، أى هو الذى يحدد سلوكهم الأخلاقى وبالتالى فإن المثال فى الفن الذى يلتزم بالتعبير عن

Ibid : p. 192.

(٩٤)

(*) من مسرحية تاريخية كتبها شيلر سنة ١٨٠٢ . (Braut Von Messina)

ibid : p. 192.

(٩٥)

الحالة الراهنة للأزمة الحديثة، ينعكس فيه هذا المضمون الضيق والمحدود
 انعبير عن استقلال الأفراد (*) ولذلك لا يمكن للفنان الذى يناول
 موضوعا من الأزمنة الحديثة أن يضيف عليه طابعا من المثالية على القصة
 أو الملوك ، لانهم - فى الأزمنة الحديثة - لا يمثلون الذروة العينية لكن
 كما كان أبطال العصر الاسطورى ، لانهم مجرد مراكز مجردة لمؤسسات
 وطيدة الدعائم محمية بالقوانين والسنن ، ولم يعه للملك سلطاته فى
 السلم والحرب والقانون ، لان كل هذا أصبح مشروطا بالوضع السياسى
 العام وباللاقات مع البلدان الأجنبية ، وبالقانون السياسى (٩٦) ولذلك
 فإن الذات فى الأزمنة الحديثة لا تصور المثال ، لانه حتى لو صورها
 الفنان بأنها - أحيانا - تتصرف بعفوية وتلقائية ، فانه يعنى أن هذه الذات
 تبقى - مهما فعلت - جزءا من نظام اجتماعى وطيد ، وهى مجرد عضو
 من أعضائه ، ولها إمكانيات محدودة للغاية . ولذلك لا يتصرف الإنسان
 فى العصر الحديث كما كان الإنسان فى العصر البطولى بدافع من مصنعة
 الجماعة والناية الكلية لها ، وإنما يتصرف وفق مصلحته الذاتية الخاصة .
 ورغم أن هذه الذات تظهر طبيعتها اللا متناهية فى القانون والشرائع
 والأخلاق ، فإن القانون كما هو متجسد فى لفرد يبقى محدودا بمحدودية
 الفرد نفسه ، بينما كان يشكل الفرد فى العصر البطولى تجسيدا كلييا .

(*) تعتبر هذه النقطة هى الأساس الذى بنى عليه - فيما بعد - علم الجمال والنقد
 الماركسى تحليلاته فى الفن ، حين ربط بين وظيفة الفن ، وبين الواقع الاجتماعى ، الذى
 يشكل - من وجهة نظرهم - التعبير الأيديولوجى والطبقى للفن ، وقد بين لوكاتش فى
 دراساته الجمالية والنقدية ، مدى استفادته من المفاهيم الهيكلية ، حيث اتخذ من الفردية
 كما قدمها هيجل ، أساسا لنظرية الرواية ، وتحدث عن أنواع البطل فى العصر الحديث ،
 فى مقابل البطل فى العصر البطولى والحديث ، ثم اتخذ من الفردية مرتكزا فكريا للفرقة
 بين الأناس الأدبية ، على أساس أن الملحة تعبر عن البطل فى العصر البطولى ،
 ر عن الوحدة مع الكل الاجتماعى ، بينما الرواية (أو البشر) تعبر عن التناقض ، بين
 الذاتين الفردية - والوجود الاجتماعى ككل ، على نحو ما عرّض هيجل فى تحليله .
 ويعتبر هذا الجزء - فى رأى كثير من الباحثين والنقاد - من أفضل إنجازات هيجل
 للنظرية الجمالية وفلسفة الفن ، لانه يطرح فيه الأساس الفلسفى للكثير من القضايا التى
 تركزت عليها النقد المعاصر مثل :

- الواقع الاجتماعى ودوره فى تشكيل المثال الفنى

- أنواع البطل فى العصر الحديث .

- سمات الفردية فى العصر البطولى .

Hegel : Aesthetics. p. 193.

(٩٦)

للقانون والأخلاق (٩٧) . ولذلك يصبح الفن ضرورة معبرة عن الحاجة الى اعادة بناء الاستقلال الفردى ، لكي يستعيد الانسان حريته الفردية واستقلاله الحى ، والواقع أن هذا ما جعل شيلر وجوته يحاولان أن يستعيدا - فى أعمالهما - الاستقلال الفردى الضائع وسط التعقيدات المسبقة للحياة الحديثة .

ويتساءل هيجل : كيف يرى شيلر اعادة بناء الاستقلال الفردى ؟

ويعتمد هيجل فى الاجابة على هذا التساؤل على أعمال شيلر المسرحية الأولى ، حيث يرى - شيلر - أن السبيل لتحقيق الاستقلال الفردى هو التمرد على المجتمع البورجوازى بالذات ، ويظهر هذا فى شخصيته (كارل مور) بطل مسرحية اللصوص (التى كتبها سنة ١٧٨٢) (*) وهو البطل النافر على النظام القائم ، وعلى الرجال الذين يسيئون استقلال سلطانهم ، فيخرج عن شرعية القانون فى سلوكه الاجرامى ، لكي يؤسس بنفسه دولة بطولية جديدة ، وينصب نفسه مقوماً للقانون وينتقم لجميع المظالم (٩٨)

وتعليق هيجل على هذه المسرحية : انها محاولة فردية ، وعديدة الجينوى ، وتقود صاحبها الى الجريمة - كما حدث فى المسرحية - لأنه يحمل فى داخل ذاته الظلم والجور اللذين يريد الغامعا (٩٩) . بينما استطاع شيلر فى مسرحيته « مؤامرة فييسكى » (*) ، ودون كارلوس (**) أن

Ibid : p. 104.

(٩٧)

(*) يصدر شيلر هذه المسرحية بعبارة من عبارات بطراط الطبيب : « ما لا تشفيه الأدوية ، يشفيه الكى ، وما لا يشفيه الكى ، تشفيه النار ، » والمسرحية هى لوحة تصور نفساً عظيمة ذات مواهب من كل نوع ، لكنها ضلت بسبب حماسها غير المنضبطة وصحية شريزة افسدت قلبه ، واستندجته من رذيلة الى رذيلة ، حتى صار اخيراً على رأس عصاة من القتل ومشعل الحرائق ، وغاص فى أعماق اليأس ، وهذه الشخصية هى كارل مور وهى الشخصية التى يمكن أن يحبها المرء ويتفزع منها فى الوقت نفسه ، ومغزى المسرحية هى محاولة اصلاح المجتمع عن طريق تدمير المجتمع ، وتصحيح القانون عن طريق انتهاك القانون . انظر فريدريش شلر : اللصوص (١٧٨٢) ترجمة د . عبد الرحمن بدوى ، المسرح العالمى ، الكويت ١٩٨١ ، ص ١٢ .

Hegel : Op. cit., p. 195.

(٩٨)

Ibid : p. 195.

(٩٩)

(*) مسرحية كتبها شيلر ١٧٨٢ ، وفييسكى اسم اميرة ايطالية ، تأمر أحد افرادها وهو يوهنا لويس فييسكى (١٥٧٢ - ١٥٧٤) ضد أندريا دوريا قائد اساطيل فرانسوا الأول ، ومن قصة مؤامرتة ، استوحى شيلر فكرة مسرحيته .
(**) مسرحية دون كارلوس Don Carlos التى كتبها سنة ١٧٨٧ .

يجسد مثالا لشخصية اسمى وأرفع ، لأن لبطل المسرحيتين قيسسكى ودون كارلوس مضمونا جوهريا ، لأنه يجعلهما يكافحان في سبيل تحرر وطنهما وفي سبيل حرية الايمان الديني . ويلاحظ هيجل أن المأساة التي تحل بأبطال شيلر تنأت نتيجة لقوة خارجية تحاربهم وتقهرهم ، وقد يكون ذلك نتيجة لتأثره بالدراما الاغريقية . أما كيف يرى جوته إعادة بناء الاستقلال الفردى في أعماله ؟ ففي مسرحية لجوته عنوانها « جوتز فون برلينجن » (**) ، يبين فيها جوته التناقض والتداخل بين فروسية الزمن البطولى للعصر الوسيط وبين الحياة الحديثة ، فالفارسي - في هذه المسرحية - يريد أن يعيش أخلاق الفرسان واستقلالهم ، ولكن النظام الموجود في الحياة الحديثة يدفع الفارس الى الخطأ ويتسبب في هلاكه . ويعمل هيجل السبب في ذلك الى أن الفروسية كانت تتلاءم مع البنية الاقطاعية للعصر الوسيط ، ولكن العصر الحديث لا يسمح بوجود الاستقلال الفردى للفرسان ، وإذا ما أصرت طبقة الفرسان على رفع الظالم وإحقاق العدل ، فإنها تضع نفسها موضع السخرية ، (١٠٠) على نحو ما نجده - الآن - في حياتنا اليومية ، من سخرية الناس ممن يريد اصلاح ما جوله ، تحت عبارة « هل تريد اصلاح الكون » ، أصلح أحوالك أولا ، وهذا ما عبر عنه شير فانتس نى روايته الرائعة دون كيشوت .

خصوصية الوضع الفردى للانسان في العصر الحديث :

بعد أن درس هيجل الحالة العامة للعالم كما سبق ، يتطرق الى دراسة خصوصية الوضع الفردى للانسان ، ويشير بذلك الى التعارض بين التصورات المختلفة للعالم وبين الأفعال التي تتم في داخل هذا التعارض وهو ما يطلق عليه اسم الوضع The Situation ويمكن القول ان هذا الجزء الذى نتحدث فيه هيجل عن الوضع ، بالإضافة الى الجزء السابق عن حالة العالم العامة ، يمثلان الأساس الحضارى للمثال فى الفن عند هيجل ، لأن الوضع الذى يجد الفنان نفسه فيه يجبره على فهم طبيعة الصراعات الاجتماعية . لكى يعبر عن المثال على نحو أوضح وأعمق (١٠١) .

كتابتها سنة ١٧٧٢ وقد استوحاها جوته من قصة حياة أحد الفرسان الألمان الذين سُمى المسرحية باسمه ، وكان يلقب باليد الحديدية وهو برلينجن (١٤٨٠ - ١٥٦٠) .

(*) هذه المسرحية Götz von Berlichingen بها جوته ١٧٧١ ، وأعاد
Ibid : p. 198. (١٠٠)
Ibid : p. 198. (١٠١)

إن الفن حين يحاول أن يصور حالة العالم المثالية ، فهذا يعني أنه يهتم بتمثيل الجوانب الكلية والجوهرية في العالم ، وبالتالي فهو يتعارض مع الواقع الجزئي الثرى ، والفن حين يضيف على العالم طابعا مثاليا Idealisation ، فهذا يعني أنه يخلصه من العرضي والجزئي ، ويحاول أن يصور الكلى ، هذا الكلى هو حالة الوجود الروحي ، وكما سبق أن بينت أن العالم الذى نعيش فيه هو ما يختص الفن بتمثيله على أساس أنه يمثل الالهى - وطبقا لمفهوم الالهى لدى هيجل - فإن الالهى بوصفه وحدة كلية مجردة لا يدرسه الفن ، لأنه موضوع الفكر المجرد ، ولذلك ليس أمام الفن لتمثيل الالهى أو الجوهرى أو الكلى الا الفردى لأن ما يميز الفردية هو تعيينها ، وهى تدن فى وجودها ومضمونها الجوهرى الى الالهى (القوى السرمدية الناطقة للعالم) (١٠٢) . وإذا كانت العرضية والاعتباطية هى ما تميز الفردية تتعارض مع الجوهرى والكلى اللتين هما البنية المميزة لما هو حقيقى فى ذاته ، فإن هيجل حين يبحث عن التعبير الفنى للمضمون العينى للمثال فإنه يميز - منذ البداية - بين الجوهر الكلى ، وبين الأفراد الذين يحققون أشكالاً خصوصية لهذا الجوهر . ولذلك تنشأ استخدام هيجل لمصطلح الوضع Situation نتيجة لهذا التعارض الذى أشرنا اليه ، وهو المحيط أو المجال العام الذى يأخذ منه الفنان ، لكى يظهر اهتمامات الروح ومضمونه ، وهذا الوضع قبل أن يتمثل للفنان فى أشكال متعينة تعبر عن الروح يكون حينذاك مجرد فكرة ، لم تجد تمثيلها العينى ، ويطلق هيجل على هذه المرحلة « انعدام الوضع » ، Absence of Situation ، ويقصد به أن الوضع لم يأخذ شكله المتعين ، لأنه يبقى فى عمومية الفكر ، ويظهر هذا فى الأعمال الفنية التى نجدها فى النحت المصرى القديم ، والنحت اليونانى القديم أيضا ، وكذلك يظهر فى الفن التشكيلى المسيحى ، وخاصة فى التماثيل واللوحات النصفية ، ويظهر غياب الوضع أو انعدامه فى أن الالهى يصور - هنا - اما كاله متعين ، أو كشخصية مطلقة فى ذاتها ، بمعنى أنه لا يصور التعارض ، وإنما يصور الكلى فى جملة وثباته دون أن ينقسم الى أجزاء متعينة (١٠٣) ، أما المرحلة الثانية فى الوضع فهى التخلي عن موقف الصمت والسكون لدى الفنان ، بحيث يخرج من جموده الداخلى والخارجى ، ويحاول أن يميز الكلى فى وضع متعين ، ولكنه وضع غير متميز فى ذاته ، لأنه غير مشحون بالتناقضات وهذا الوضع قليل الأهمية ، لأن الحدث الجاد فى العمل الفنى - عند هيجل - هو الحدث المتمثل بالتعارضات والتناقضات

يجب توجب الغاء أو تجاوز هذا الحد أو ذاك من حدى الصراع ، ويظهر المرحلة الثانية فى التماثيل اليونانية التى تصور الآلهة فى أوضاع بسيطة ليس لها علاقات أو تعارضات مع آخر ، ولهذا تبدو مكتفية بذاتها ، ومثال ذلك من النحت اليونانى الذى يريد أن يصور هدوء الآلهة ، تمثال فينوس ، وقصائده بندار (٥١٨ - ٤٣٨ ق م) ويظهر أيضا فى رواية « آلام فرتز » لجوته التى كتبها للتخلص من قلقه الداخلى (١٠٤) . وفى هذه المرحلة لم يتم تعارض بين تصورات الفنان عن العالم وبين الواقع الفعلى ، أما فى المرحلة الثالثة . يصبح الازدواج والتعارض هما اللذان يشكلان ماهية الوضع بالذات . ويعتقد هيجل أن المرحلة الثالثة هى التى تشكل تعيين المثال فى الفن بشكل صحيح ، ولهذا فهو يرى أن الفن المسرحى يتمتع بقدرة كبيرة على تمثيل الجمال فى أعماق حالات تطوره وأكملها ، لأنه يستطيع أن يقدم القوى الروحية الكبرى فى خلافاتها وتناقضاتها وصراعيها ووفقاها ، ولأن الفن المسرحى يقوم - فى أساسه - على الصراع ، وبالتالي لا يستطيع أن يتخذ من الموضوعات الساكنة أو الخالية من مضمون الصراع موضوعا للتمثيل الفنى ، بينما النحت والرسم امكانياتهما أقل فى تصوير التناقض وصورته ، لكن قد يختار - الفنان - لحظة من لحظات الصراع ويثبتها ، ولذلك يرى هيجل أنه لابد لكل فن أن يراعى امكانياته الخاصة فى اختيار موضوعاته (١٠٥) .

والصراع Conflict له أشكال عديدة ، يذكر هيجل منها ثلاثة أشكال رئيسية يختار منها الفنان موضوعا لتمثيله الفنى : وأول هذه الأشكال هو الصراع الذى ينتج عن أوضاع طبيعية ، ويظهر هذا فى علاقة الانسان بالكوارث الطبيعية والمرض ، ويظهر هذا واضحا فى اختيار لمرض ادمينوس ، والمرض فى حده ذاته ليس Euripides يوربيدس مصدرا للإلهام فى العمل الفنى ، ولكن يستخدمه يوربيدس لتصوير الصراع بين الأفراد بسبب المرض ، فالعراق يعلن أن ادمينوس سيموت ما لم يندر انسان آخر نفسه بدلا منه ، وتقبل السسيتا بهذه التضحية ، لتخلص زوجها من الموت ، ولذلك يمكن أن نرى أن هذا الصراع الذى ينشأ نتيجة لكوارث طبيعية يمثل الخلفية (الأرضية) التى يتولد عنها التصادم بين الأفراد ، ويرى هيجل أن الشعر الملحمى أصلح من الشعر المسرحى لتصوير هذا الصراع (١٠٦) .

Ibid : p. 202.

(١٠٤)

Ibid : p. 204.

(١٠٥)

Ibid : p. 206.

(١٠٦)

وثاني هذه الأشكال هو الصراع الروحي الذي يركز على أساس طبيعي ، ويذكر هيجل ثلاثة أشكال تنتج عن هذا النوع من الصراع الثاني :

(أ) مثل الصراع بين الورثة في حق وراثة العرش ، فهو صراع روحي بين الأفراد نتج عن أساس طبيعي مثل القرابة ، ويتضح هذا في أوديب حين ترك عرشه شاغرا ، فقامت مواجهة بين أبنيه وهما اتيوكلس وبولينسيس ، ابنا أوديب من أمه جوكاستا ، واقتتلا صراعا على العرش ، اذ تذر كل منهما بحقوقه وصاغ مطالب متماثلة . ونلاحظ أن العداء بين الأخوين هو نوع من الصراع اتخذته الفن موضوعا له على امتداد العصور كافة ، وإن كان قد بدأه قابيل حين قتل أخاه هابيل ، ويظهر الصراع في « الشاهنامة » في ملحمة الفردوس الفارسية ، وفي مسرحية شيلر « خطبة مسينا » (١٨٠٣) ، وفي مكبث لشكسبير (١٠٧) .

(ب) الصراع بين الأفراد نتيجة الفروق القائمة بين الطبقات الاجتماعية ، فالإنسان منذ أن يولد يجد نفسه مصنفا ضمن طبقة اجتماعية حاكمة أو محكومة ، وكل طبقة لها تنظيم ضروري يظهر في نوع العمل الذي يؤديه الفرد وأفكاره وثقافته الروحية ، ورغم أن الفرد قد لا يكون له يد في أن يولد في طبقة المحكومين ، إلا أن هذا يفرض عليه حياة معينة ، لا يستطيع تخطيها ، إلا عن طريق التعليم والمهارة وطريقة التفكير ، ولكن الحاجز الطبيعي يقف حائلا بينه وبين الطبقة التي يريد أن يندرج في عدادها (ويرى هيجل أن الحب الذي ينشأ بين خادم لا يملك من التعليم والمهارة شيئا وبين أميرة لها ثقافة روحية عميقة هو حب أرق ولا معقول ، لأن الفارق بينهما هنا ليس فارق أن كلا منهما ولد لطبقة دون الأخرى ، وإنما الفارق بينهما هو فارق في الاهتمامات والتعليم وتصور الحياة وطريقة التفكير والاحساس ، وهكذا ليس حبا ولكنه انجذاب حسي) (١٠٨) .

(ج) الصراع الذي ينتج عن أن يولد الإنسان ضمن فئة مضطهدة من قبل المجتمع ، (مثل الزوج في المجتمع الأمريكي قديما مثلا) فلا يتمتع الفرد بالحرية ، أو على العكس أن يولد الفرد ضمن فئة تتمتع بامتيازات كبيرة نتيجة لقوانين وضعية أو أحكام دينية ، فيشعر أنه حر

بينما هو - في الحقيقة - غير ذلك ، لأنه يستمد حريته من القوانين
الوضعية ، ولذلك فإن هذا الفرد لا يتمتع لدى هيجل بما يسعى بالفرد
بالمثالي الذي يعبر عن الكلي والجوهرى . وقد صور الفن المسرحي بعضنا
من هذه المنازعات ، لكى يستدر الشفقة والعطف ، ولهذا فإن أرسطو قد
حدد للمأساة (التراجيديا) هدف إيقاف الشعور (التطهير)

وقد ينتج الصراع أيضا الاستعدادات المزاجية والطبيعية لدى الفرد .
مثل غيره عطيل فى مسرحية شكسبير ، ولكن هذه الأهواء لا تولد المصادمات
الا بقدر ما يقع الأفراد تحت سيطرتها ، وبالتالي يجرهم الى نزاع عميق
وبين الآخرين (١٠٩)

وثالث هذه الاشكال الرئيسية من الصراع ، هو الصراع الروحي
الذى يركز الى أساس روحى ، مثل : قد يكون هناك صراع بين الانسان
ونفسه حين يحدث بين حالة وعى الانسان أثناء انجاز الفعل عن جهة ،
وبين حالة وعيه بعد الفعل من جهة ثانية ، حين تتاح له القدرة على أن
يدرك على الوجه الصحيح طبيعة ما فعله ، ومثال ذلك أوديب الذى لم يكن
يدرى انه يقتل أباه ، ثم بعد أن عرف أن الذى قتله هو والده ، ومعاقبته
لنفسه بعد ذلك ، ومثل أجاكسيوس وهو من الأبطال الاغريق فى حرب
طروادة ، ابن تالامون ، ملك سالامين ، أصابته لثة جنون ، فقتل قطعان
الاغريق من الماشية ، وهو يحسب أنه يصرع أعدائه ، وحين أدرك غلطته
نشب بينه وبين نفسه صراع انتحر على أثره ، وهذا يعنى أن السمة
الرئيسية لهذه المصادمات تكمن فى دخول الانسان فى تناقض مع ذاته ،
حين لا يبالى بالأخلاقي والحقيقى والمقدسى (١١٠) .

لكن يمكن أن نتساءل ، لماذا يذكر هيجل كل هذه الموضوعات التى
ينجم عنها الصراع الذى يؤلف حقيقة العمل الفنى ؟ ، يذكر هيجل كل
هذا ، لأنه قد نسمع الشكوى من بعض الفنانين من صعوبة العثور على
مادة مناسبة لبناء ظروف وأوضاع ، ولكن ما يذكره هيجل - هو فى
الحقيقة - الشروط الخارجية لتفتح الشخصية ، فالفنان ليس مطالباً
بابتكار أوضاع جديدة ، وإنما عليه أن يقدم صياغة جديدة خاصة به لهذه
الموضوعات ، لأن المضمون الحقيقى للعمل الفنى - من وجهة نظر هيجل -
يكمن فى معالجة الفنان للموضوع بحيث يظهر المظهر الأخلاقى والروحي

Ibid : p. 210....

(١٠٩)

Ibid : p. 215-216.

(١١٠)

للأحداث بارزاً في تمثيل الأهواء العميقة للشخصية الانسانية التي تعبر عن ذاتها من خلال هذه الأوضاع . وعلى ذلك يمكن القول ، بأن الأوضاع التي كان الفن يصورها ، اذا كانت ثابتة وساكنة وغير متعينة ؛ فان هذا ما يحدث في المرحلة الأولى ، ثم تتعين هذه الأوضاع في أفعال بسيطة لا تثير الاهتمام وهي المرحلة الثانية ، ثم تصوير الأوضاع بوصفها أفعالا ، ورد فعل هذه الأفعال المتعارض معها ، وهي المرحلة الثالثة ، حيث يدخل المثال في ملء التجعين وملء الحركة (١١١) .

الفعل Action

نصل بعد ذلك الى الحدث أو الفعل Action الذي يقدم لنا موضوعات الفن ، وفيه يحدد هيجل نقطة البداية للعمل الفني ، فحين يتناول الفن فرداً معيناً ، فمن أين تكون نقطة البداية ، هل تكون من جملة الظروف والأفعال والمصائر التي تشكل تكوين الفرد ؟ أم من اختيار موقف واحد يعبر عن الماهية الفعلية لهذا الفرد ؟

ويرى هيجل أن البداية في الفن ترجع الى تمثل الفعل (مصدر موضوعات الفن) ، بوصفه حركة شاملة تتألف من فعل ورد فعل وحل للتناقض وتظهر للاختراق ، ويظهر هذا في الشعر الذي يستوعب كل هذا ، بينما الفنون الأخرى تستوعب لحظة واحدة من لحظات الفعل A8hileus ولأن الفعل ذو طبيعة روحية ، ولهذا تجد في التعبير الروحي في اللغة أعظم تمثيل ، ويظهر هذا وضحا في الإلياذة ، حين يبدأ هوميروس بالحديث عن غضب آخيل Achileus ، مباشرة ، دون أن يتوقف عند الأحداث السابقة وسيرة حياة البطل ، ويجعلنا نشهد في الحال النزاع ويفلج في إثارة اهتمامنا ، حتى بما لا يقوله ، بما يشكل خلفية لوحته .

ولكن قد يسود الاعتقاد بأن الحدث أو الفعل يتنوع الى ما لا نهاية ، لكن الأحداث التي هي قد تصلح للتمثيل الفني محدودة ، لأن الفن لا يهتم الا بالأحداث التي تستوجبها الفكرة . ولذلك يمكن أن يميز في الفعل من حيث هو مصدر موضوعات الفن ثلاث نقاط رئيسية :
(١) القوة العامة التي تشكل المضمون والهدف الأناسيين اللذين يحفران على الفعل .

(ب) تحريك هذه القوى من قبل العرء الفاعل .

(ج) اللقاء بين القوى العاملة للفعل والأفراد الفاعلين في الشخصية (١١٢) .

وبالنسبة للقوى العامة The Universal Powers التى ينبغى أن تظهر بمظهر المثال العيى ، فرغم تعارضها فيما بينها ، فلا بد أن تشتمل - هى ذاتها - على شىء ما جوهرى ، ويظهر هذا فى موضوعات الفن الكبرى مثل الأسرة والوطن والدولة ، ولذلك لابد أن تكون هذه القوى جوهرية ، وإيجابية حتى ينبغى أن تشكل المضمون الحقيقى للفعل المثالى . ولكن هذه القوى لا ينبغى أن تمثل فى عموميتها ، وإنما يقتضى تمثيلها الكامل أن تأخذ شكل أفراد مستقلين ، لأنها إذا كانت عامة ، فأنها تبقى كأفكار وتصورات مجردة لا تمت بصلة الى مضمار الفن ، ولذلك فإن القوى العامة تتجسد فى الأفراد الفاعلين . وهذه الفكرة وثيقة الصلة بما سبق أن طرحناه من ضرورة تجسد الالهى وتعيينه ، فى الأفراد المستقلين المنقسمين ، لأن الالهى وحدة ملىة غير منقسمة ، ولا يتجسد خارجا تماما الا بالنسبة للانسان ، ولذلك يقيم هيكل وحدة بينهما ، ولذلك تتداخل لدى هوميروس أفعال الآلهة وأفعال البشر ، ففي الإلياذة ، حين يشاء أخيل أن يشهر سيفه على أجاممنون ، تظهر أثينا خلفه وتمسك به من صغيرته الذهبية ، وقد عبر جوته عن هذا - أيضا - فى مسرحية « أفيجينيا فى توريدا » . حين تصبح أفيجينيا آلهة لا تؤمن الا بالحقيقة التى تحملها فى داخلها ، والتى تكمن فى النفس البشرية .

ويستخدم هيكل فى التعبير عن ذلك كلمة يونانية هى *Ttaoos* (*) التى يتميز بها الأفراد الفاعلون الذين يعبروا عن القوى العامة ، وهذه

Ibid : pp. 219-220.

(١١٢)

(*) سبق لأرسطو أن استخدم هذه الكلمة فى كتابه فن الشعر ، حين بين أن أجزاء الحبكة ثلاثة هى : « التحول والتعرف والبائوس » ، ص ١٢٢ من ترجمة د. إبراهيم خنادة لفن الشعر ، وقد ترجمها د. إبراهيم خنادة بالمعانة المستشفقة ، ويعلل ذلك بقوله ، كان يمكن الاكتفاء بكلمة « المعانة » فى مقابل كلمة *Pathos* ، الا اننى اثرت اضافة صفة « المستشفقة » ، اى التى تثير الاشفاق تمييزا عن المعانة التى يمكن أن يكادها من يستحقها . إمام . شكوى عياد فى ترجمته لفن الشعر لأرسطو ، فهو يترجم هذا المصطلح بكلمة التأثير فيقول : « أما التأثير *Pathos* فهو فعل يتضمن الموت والعذاب ، كإفعال الموت على المرح » . انظر د. شكوى عياد : ترجمة فن الشعر لأرسطو ، ص ٧٤ .

الكلمة التي نقترح ترجمتها بالمعاناة *Pathos* وهي تشكل - لدى هيجل - المركز الحقيقي للفن ومضماره الحق ، وعن طريقها يؤثر العمل العمل الفني في المتلقي ، لأنه يحرك فيه وترا يحمله كل انسان في صدره . وحتى الفنان حين يستخدم المنظر الطبيعي ، فانه يستخدمه بطريقة رمزية ، لأنها تطلق المعاناة وهي الموضوع الحقيقي للتمثيل الفني ، ويميز هيجل بين الباثوس أو *Passion* (١١٣) موضوع الفن ، وبين القوى موضوع الدين ، ولذلك قد يرى البعض امكانية استخدام الفن لاثارة الشعور الديني ، ولكن على الفن حين يطرق مضمار الدين أن يتحاشى ويتجنب ما لا يدخل في نطاقه ، حتى لا يقوم الفنان باخضاع المعتقدات الدينية للتأويل . لأن الالهى الذى ينطوى عليه الدين هو القوى الأخلاقية - الخاصة ، بينما الالهى الذى ينطوى عليه الفن هو القوى العملية التى تجسد في الأفراد الفاعلين ، والباثوس تمثل وتظهر للخارج عن طريق النفس الغنية التى تضع في حماسها كل غنى داخليتها . وطبقا لمعيار الباثوس هذا ، فان هيجل يرى أن جوته أقل معاناة من شيلر ، لأن شيلر يعبر عن معاناته بأسهاب كبير وباندفاع أكثر . وإذا أردنا أن نبين الطابع العيني للباثوس فلا بد أن ندرس الشخصية (١١٥) .

فالشخصية هي المركب الذى يجمع بين القوى العظمة للفعل الجوهرية ، وبين الأفراد الفاعلين ، وتعنى الشخصية - هنا - تلك الكلية التى تظهر في الانسان الذى يعبر في روحانيته العينية عن الباثوس (١١٦) ولذلك تغلب الشخصية هي المركز الحقيقي للتمثيل الفني المثالي ، لأنه يجتمع فيه كافة المظاهر التى سبق أن شرحناها ، وهي تعبر عن الفكرة من حيث هي مثال ، وتتبدى الشخصية في ثلاثة وجوه : أولها : الشخصية التى تتبدى كفرادية شاملة ، بمعنى أن الشخصية رغم انها ذات وحدة كلية تجتمع فيها خصائص وسمات شتى ، الا أنها مطالبة بتأكيد ذاتها وسط هذا الغنى من خلال التعيين والتحديد ، وإذا لم تتعين الشخصية

(١١٣) يرفض هيجل ترجمة كلمة *Pathos* بالهوى أو العاطفة المشبوبة *Passion* لأنها قد تعنى الضعف والتخاذل ، بينما يقصد هيجل من هذه الكلمة معنى جاما . وهو الترويب للمعاناة ، لأنها كما يقول : قوة من النفس ، ومشروعة في ذاتها ، ومضمونها الاساسى من العقلانية والارادة الحرة ، . ولذلك يعرفها ميور *Mure* في كتابه : (The Philosophy of Hegel, London, p. 192).

ذاتها العاطفة المشبوبة التى تتجه نحو هدف أخلاقى يملؤها .

Hegel : op. cit., p. 232-233.

(١١٥) انظر :

Ibid : p. 236.

(١١٦)

الكلية في سمات وخصائص معينة ، فانها تبقى كما هي ذاتا منغلقة على نفسها ، ويتضح هذا في تقديم هوميروس لبطله أخيل ، فليس هو بطلا قويا فحسب ، بحيث تبرز القوة سماته الكلية فقط ، وانما قوته لا تنفى وجود سجايا أخرى وسمات انسانية أصيلة الى جانب قوته ، وهوميروس يكشف - للمتلقى - عن سمات أخيل وصفاته عن طريق وضعه في أوضاع ومواقف بالغة التنوع مثل وضعه في صراعه مع أجاممنون (١١٧) . ولذلك يحرص هوميروس على أن يقدم أبطلا لا يعبرون عن سمة منفردة من سمات الشخصية الانسانية ، وانما تجتمع - في ابطالة - صفات وسجايا عديدة ، ولكن هذا الغنى في صفات وأشكال الشخصية ، لا بد أن يظهر بمظهر ما بحيث يشكل كلا واحدا غير قابل للانقسام ، أى يظهر في فرد واحد . ويرى هيجل أن الشعر الملحمي هو المهيا أكثر من غيره من أنواع الشعر مثل الشعر المسرحي والغنائي لتمثيل هذه الشخصيات الكاملة (١١٨) .

وثانيها : رغم هذا الثراء في الشخصية الانسانية ، فان للفنان يركز على سجية واحدة ، تكون بمثابة سمة رئيسية تلغى الفرد الى الفعل ، ففي النحت تبرز للعيان التمدد الباطني لأشكال الشخصية وسماتها ، ورغم هذا يختار الفنان واحدا من الأشكال المتعددة ليبرزها ، كما في شخصية « روميو » في مسرحية « روميو وجولييت » ، لشكسبير ، حيث نجد أن الحب هو العاطفة الحماسية الرئيسية التي تلغى روميو الى الفعل ، رغم وجود أبعاد أخرى لشخصيته تظهر في علاقته بأهله ، وأصدقائه ، وتظهر أبعاد مختلفة له - أيضا - حين يتعامل مع الراهب ، ورغم المواقف المختلفة التي يواجهها كل من روميو وجولييت ، الا أنهما يحافظان على عاطفة الحب الواسعة والعميقة ، ولذلك يحق لجولييت ان تقول لروميو : كلما أعطيت ملكة أكثر . ولذلك لابد للمعاناة أن تعبر عن الحالة الداخلية للنفس المتمثلة بالقدرة على مواجهة جميع الأوضاع والظروف . ويظهر غنى النفس الداخلي في الشعر الغنائي (١١٩) .

وعبقريّة الفنان تظهر حين يركز على جانب معين من شخصية الانسان ، يشتمل منه جميع الجوانب الأخرى للانسان كلها . وهنا قد تبعد العبقرية متناقضة مع ملكة الفهم ، التي ترى في هذا الجانب الواحد

Ibid : p. 237.

(١١٧)

Ibid : p. 238.

(١١٨)

Ibid : p. 239.

(١١٩)

رؤية أحادية ، ولكن هذا انتناقض يرجع الى منطق الشخصية ذاتها ، ذلك لأن مصير الانسان يكمن ليس في جملة التناقض المتعددة. فحسب ، بل في تحمله هذا التناقض - الخير والشر في شخصية الانسان - مع بقائه معادلا لذاته ومخلصا لها على الدوام . وحين لا يخلق الفن انسانا وكيانا من هذا النوع ، فان شتى العناصر التي يتألف منها الانسان تنفصل ويبقى الانسان في وضع يتميز بغياب الأفكار والمشاعر (١٢٠) . ولذلك فان ما يميز الفردية في الفن أنها لا متناهية ، والهيبة ، لأنه يقدم لنا الفردية في وحدة مع ذاتها ، رغم تناقضها ، ولذلك تنبع الشخصية من تداخل العام مع خصوصية الفرد ، ولهذا فان الفن الحديث - من وجهة نظر هيغل - جدير بالنقد والتحنيل - لأنه يحرص على تقديم الشخصية من خلال هذا التداخل ، لتصوير وحدتها الذاتية التي لا تقبل الانقسام أو الانحلال (١٢١) وهذه الوحدة بين العام والخاص ما تعرف بنظرية النمط Type في علم الجمال المعاصر .

وثالثها : تبدو الشخصية أحيانا في كتابات وأعمال بعض الكتاب ، وكأنها شخصية غامضة تسيطر عليها الأشباح والشياطين ، ويزعم البعض أن غموض الشخصية يرجع الى غموض حقيقة يتعذر فك لغزها ، ولا يمكن ادراكها ، ويرد هيغل على هذا التصور للشخصية ، بأن هذه الشخصيات الغامضة هي التي ينبغي أن تطرد من ملكة الفن ، إذ لا شيء في هذه الملكة غامض ، بل كل شيء فيها واضح وشفاف والأعمال الفنية التي تصور الشخصية غامضة تجر الفن بشكل عام ، والشعر بشكل خاص الى مناطق ضبابية وباطلة وخاوية . ولهذا فان الشخصية المثالية عند هيغل هي التي تركز اهتمامها على اهتمامات واقعية تحافظ فيها هذه الشخصية على ذاتها . فهأملت - مثلا - رغم أنه شخصية متكررة ، نجد أن شكسبير قد حافظ على وحدته ، لأن تردده كان يتمحور حول الكيفية التي يستطيع بها أن يفعل ما ينوى القيام به .

وليمست شخصيات شكسبير غامضة ، لأنه حافظ على وحدتها ، حتى من منظور مظهرها الشخصية الصرفة ، وصلاوة إرادتها في الشر (١٢٢)

Ibid : pp. 239-240.

Ibid : p. 242.

Ibid : p. 243.

(١٢٠)

(١٢١)

(١٢٢)

التعین الخارجی للمثال :

يبتدئ فيما سبق أن المثال يجب أن تدب فيه حركة تؤدي إلى قيام تعارض فيه . ومن خلال حدى هذا التعارض ينشأ الفعل . ويمكن هنا أن نتساءل : كيف يمكن أن يصبح العالم الخارجى موضوعا للتمثيل الفنى ؟ وإذا كنت قد أوضحت - فيما سبق - أن الفردية الانسانية هى التى تمثل المثال أو الفكرة ، فإن الانسان - أيضا - يحيا حياة عينية خارجية ، بمعنى أن العالم الخارجى هو المحيط الذى يتحرك فيه الانسان . رغم أن الانسان يتميز ويختلف عن العالم الخارجى ، لكى يكون على اتصال بذاته ، دون أن يفقد اتصاله بالعالم الخارجى (١٢٣) .

والحقيقة أن علاقة الانسان بالعالم الخارجى معقدة ومتشعبة . فالانسان يعيش فى ظروف طبيعية مثل المكان والمناخ ، وهو يستخدم الطبيعة لاشباع حاجاته مثل المأكل والملبس والسكن وغيرها ، ثم إن الانسان يستخدم العالم الخارجى بطريقة خاصة تظهر فى اختراع الأدوات والمساكن والعربات ، وتطور طريقة الطهى والأكل ، هذا بالإضافة إلى أن الانسان يعيش فى علاقات روحية ، لها وجود خارجى يتمثل فى أشكال الأسرة والحياة السياسية والاجتماعية (١٢٤) . ولا يعنى التعبير عن الجوهري والروحي فى الانسان ، أن نختزل كل هذا الواقع العيني ، ونصور الانسان وهو مستغرق بصورة دائمة فى تأمل السماء ، فليس هذا هو المقصود ، بالمثال فى الفن عند هيجل ، لأن هذا يعنى اللاتعین . بينما يعنى هيجل - هنا - أن الانسان - ذلك المركز الحقيقى للمثال عند هيجل - يحيا ويتحرك فى مكان ، وينتمى إلى عصر معين ، أى أنه يمثل الحاضر . واللاتناهى الفرديان ، وهنا ينشأ التعارض الذى يريد الفن أن يصوره بين الحياة الانسانية والمحيط الخارجى ، أى الفن يصور النشاط الانسانى الذى ينتج عن احتكاكه بالمحيط الخارجى .

أى أن الاتصال الذى يحدث بين الانسان ككلية ذاتية متميزة ، وبين العالم الخارجى هو الذى ينشأ الواقع العيني ، الذى يشكل مضمون الفن (١٢٥)

Ibid : .p: 244:

(١٢٣)

Ibid : p. 245.

(١٢٤)

(*) استقالات الاتجاهات الواقعية فى الفن من رؤى هيجل هذه فى تفسير العمل الفنى كالمعكاش عن العالم الخارجى ، وقد عبر لوكاش عن مقولة الانعكاس Reflection فى كتابه الكاتب والناقد Writer and Critic والعقيدة أو الانعكاس كيقولة يرجع إلى افلاطون وأرسطو أيضا .

انظر حول الاتجاهات الواقعية فى الفن :

J. P. Stern : On Realism, R. & K. P., London, 1973.

ويمكن ان نتساءل هنا : ما هو الشكل الذى يستطيع الفن أن يقدم من خلاله تمثيلا مثاليا عن الخارج فى قلب الكلية الانسانية ؟

ولكى يجيب هيجل على هذا التساؤل فانه يناقش ثلاث قضايا رئيسية :

(أ) الأشياء الخارجية الخالصة التجريد بما هي كذلك As Such مثل المكان والزمان واللون - التى تتطلب تمثيلا فنيا .

(ب) الواقع الخارجى المائل فى واقعه العيى ، الذى يتطلب أن يتحقق فى العمل الفنى توافقا بين هذا الواقع وبين ذاتية الانسان المتصلة بمحيطها الخارجى .

(ج) ان العمل الفنى يخلق من أجل المتعة الحسية لدى الجمهور (١٢٥) .

(أ) وبالنسبة للقضية الأولى ، أى الشكل الفنى الخارجى المجرد ، نجد أن العمل الفنى يضيف على مضمون المائل الشكل العيى للواقع ، لأنه يمثل فى شكل الوجود الخارجى ويثبت من خلال المادة المحسوسة ، لكى يخلق عالما مرثيا للعين ، ومسموعا للاذن وهو عالم الفن .

والفن حين يستخدم الطبيعة الخارجية ، فانه يظهر نفس التعينات التى تظهر فى الجمال الطبيعى - التى سبق الإشارة إليها عند معرض حديثنا عن الجمال الطبيعى - مثل التناظم والتماثل ، ولكن الفن يستخدم هذه السمات - التناظم والتماثل - بأشكال مختلفة عن الموجودة بها فى الجمال الطبيعى ، بحيث تفصح عن الجوانب الروحية والوحدة العميقة فى العمل الفنى . بمعنى أن التناظم والتماثل كما هما فى الجمال الطبيعى يعجزان عن استيعاب طبيعة العمل الفنى حتى خارجيا ، لأن لهما طابعا مجردا ، لا يفصح عن الجوانب العميقة . فمثلا قطعة البللور النقية لها أوجه متناظرة ، أى وحدة تتكرر ، وأوجه متماثلة أى متناظرة أى وحدتين أن هناك تنوب كل منهما الأخرى فى التكرار ، لا تعبر عن الداخل العميق ، بينما يمكن استخدام التناظم والتماثل فى بعض الفنون مثل الموسيقى - مثلا - حيث يحدث تكرار متتابع لبعض الألحان بأشكال مختلفة ، وكما نجد - أيضا - فى فن العمارة ، الذى يتخذ من التناظم والتماثل - التعين الأساسى له ، ويرجع هذا إلى أن طبيعة فن العمارة - نفسه - تهدف إلى إعطاء شكل فنى لمحيط الروح الخارجى اللاعضوى ، ولذلك فان الأساس

الذى يقوم عليه العمل الفنى المعمارى هو استخدام خطوط مستقيمة وزوايا قائمة وخطوط دائرية . ويظهر هذا فى تساوى الأعمدة والنوافذ (١٢٦) ولذلك يمكن القول أن قوانين التناظم والتماثل ثلاث الشكل الخارجى ، على أساس أن تطبيقها يتيح للملكة الفهم أن تعانق وتستوعب المجموع بيسر وسرعة ، وهذا لا يعنى أن فن العمارة هو أقرب للجمال الطبيعى منه للجمال الفنى ، لأنه يركز الى أسس مثل التناظم والتماثل ، لأن هناك علاقات رمزية تقوم بين الأشكال المعمارية وبين المضمون الروحى ، بحيث تبدو كأنها - أى الأشكال المعمارية - مقره الخارجى .

ويخضع - أيضا - فن تنسيق الحدائق والبساتين لقوانين التناظم والتماثل ، ويخضع أيضا لقوانين أخرى مثل التنوع واللاتناظم التى يضيفها الانسان بروحه على تنسيق الحدائق والبساتين . وهذا يعنى أن التناظم والتماثل ليسا وفقا على الجمال الطبيعى ، وإنما نجدهما أيضا فى فن الرسم والهندسة المعمارية والموسيقى ، ولكنهما يختلفان فى الشكل والمضمون عن الشكل الذى يوجدان به فى الطبيعة . ففي الشعر والموسيقى ، فإن انتظام الوزن يعطى اللاتين شكلا ، ويسيطر الموسيقى والشاعر على أى شطط فى العمل الفنى عن طريق تعيين ما يتكرر على فترات منتظمة ، ويظهر هذا فى الموسيقى حين يتكرر الصوت على مسافات منتظمة أو متماثلة (١٢٧) . أى أنه فى العمل الفنى نجد أن التناظم يمد سلطانه الى حد التغلغل فى المضمون الحى للتمثيل ، فالمطلوب من أى عمل فنى ملحمى أو درامى ، - يتألف من تقسيمات وتفرعات محددة - إعطاء كل قسم مساحة شبه متساوية ، كذلك الحال فى اللوحات الفنية ، لابد أن يحافظ الفنان على نسب معينة فى اللوحة ، وذلك حتى يأخذ المضمون الأساسى حجمه الرئيسى فى العمل الفنى . والفرق بين استخدام التناظم والتماثل بين الطبيعة والعمل الفنى ، انهما ينطبقان - فى الطبيعة - على الحجم والكلم ، بينما - فى العمل الفنى - يرفض الفنان سيطرة الشروط الكمية ، ولذلك كلما نبذ الفنان الخارج ، فانه ينبذ أيضا - فى طريقة تعبيره - اعتماده على التناظم بشكل رئيسى ، وحينذاك يركز الفنان على التساوى والائتلاف The Harmony والمقصود به التركيز على الفوارق النوعية ، بهدف التوفيق بينها ، بدلا من أن تبقى فى حالة تعارض أبدى ، ويظهر هذا فى الموسيقى والفن التشكيلى ، حين يسمى الفنان الى التوفيق

Ibid : p. 248.

(١٢٦).

Ibid : p. 250.

(١٢٧)

بين الألحان الموسيقية والألوان التي قد تبدو متنافرة فيما بينها (١٢٨) -
ولذلك لابد أن يتجاوز الفن الطبيعة الخارجية كما هي ، لكي يعبر عن
التوافق بين المثال العيني وواقعه الخارجي ، لأنه ليس هناك انفصال بين
الكلية الذاتية المحيطة للانسان ، وحالاته وأعماقه وبين الوجود الخارجي
الموضوعي .

(ب) ويمكن للفن أن يعبر عن التوافق بين الانسان ومحيطه
الخارجي من خلال ثلاثة أشكال ، سأذكرها بالترتيب : أولا : أما أن يعبر
الفن عن وحدة الذاتية الباطنية والموضوعية الخارجية على أنه توافق في
ذاته ، بحيث يصور الرابطة الحميمة التي تربط الانسان بمحيطه الخارجي ،
والمثال على ذلك نجده في أبطال الملاحم ، الذين يقدمون من خلال تساو
خفي وائتلاف يجعلان من الذاتية والمحيط الخارجي كلا واحدا لا ينفصل ،
وكذلك العربي لا سبيل إلى فهمه الا اذا وضعناه في وسطه الخارجي ،
أي بين نجومه وصحاريه القاحلة ، وخيامه وخيوله (١٢٩) ، فهو لا يشعر
انه في بيئة الا في ذلك المناخ في تلك المنطقة من العالم (*) . وثانيهما :
أما أن ينظر للمحيط الخارجي على أنه نتيجة لنشاط الانسان ، أي أنه
منبثق عن جهد الانسان ، نتيجة لاستخدام الطبيعة من قبل الانسان
بحيث يشبع بها حاجاته ، ولا يجعل نفسه تابعا لها ، وانما يقدم الفن
هنا تساويا بين الطبيعة ومهارة الانسان الروحية ، وقد حاول الفن أن
يعبر عن هذا « العصر الذهبي » ، حيث كانت توفر الطبيعة للانسان
جميع الحاجات التي يمكن أن يحتاجها ، دون أن تكون لديه أهواء أو
نوازع - قد تبدو لنا - انها تتعارض مع النبيل الإنساني ، ولكن الانسان
الكامل ، لابد أن تكون لديه نوازع واستعدادات من منزله أسمى بحيث
لا يستطيع أن يكتفى بالحاجات التي توفرها الطبيعة له ، وقد أدى - عدم
اكتفاء الانسان بما تمنحه اياه الطبيعة - إلى ظهور الحضارة الصناعية
التي تتداخل فيها الاهتمامات تداخلا معقدا ، ويتخذ كل فرد من استقلاله ،
ويبرز به في علاقات تبعية حيال الآخرين ، ويرى هيجل أن هناك صورة
ثالثة بين العصر الذهبي الذي تمنح الطبيعة للانسان احتياجاته ، وبين

1bid : pp. 250-51

(١٢٨)

1bid : p. 255.

(١٢٩)

(*) هذه هي الصورة التي كانت شائعة عن العربي أبان عصر هيجل ، والشعر
العربي القديم يقدم مصدق تعبیر عن الرابطة الحميمة بين الانسان العربي وبيئته ومحيطه
الخارجي ، وربما يصدق وصف هيجل عن العرب في الحجاز قديما ولكن في العراق والكوفة
فإن الوضع مختلف .

الحضارة الصناعية وهي تنظيمات المجتمع البورجوازي المعقدة ، وهي صورة « العصر البطولي » ، وهو أنسب العصور للتعبير الفني المثالي عن الطبيعة بوصفها نتاجاً لنشاط الإنسان (١٣٠) ، لأن العصر البطولي لا يعرف افتقار العصر الذهبي الى الاهتمامات الروحية بل يسمو فوق ذلك الى اهتمامات وغايات أعمق ، وتكون حاجات الأفراد - في هذا العصر - من صنع الإنسان ، فالأبطال يصنعون كل شيء يحتاجون اليه ، حتى الأدوات التي يستخدمونها مثل المحراث وأسلحة الدفاع . وهذا يعني أن الإنسان يشعر في العصر بأن كل ما يستخدمه وكل ما يحيط به نفسه ، وأن جميع الأشياء الخارجية له ومنه ، ولا تأتيه من مصدر غريب . والإنسان حين يعمل في تجهيز المواد والأدوات فإنه يشعر بالرضا رغم المجهود الذي يبذله . وثالثها : أن هذا العالم المتينق عن الروح الانساني هو كلية موضوعية ، يجب على الأفراد الذين يتحركون في هذا العالم أن ييقوا على توافق دائم معه ، ويقصد هيجل بالمحيط الروحي للعالم ، الدين والقانون والعرف ونظم الأسرة والدولة أي المؤسسات الاجتماعية والسياسية . بمعنى أن العالم الخارجي الذي يظهر كنتاج لنشاط الإنسان لا يلبي الحاجات المادية للإنسان فحسب ، وإنما يلبي اهتمامات الروح أيضاً ، أي أن اهتمامات الروح تتجسد في الواقع الخارجي من خلال الأخلاق والعادات والاعراف (١٣١) .

(ج) الجانب الخارجي من العمل الفني المثالي في علاقته بالجمهور :

إن العمل الفني - من وجهة نظر هيجل - لا يوجد من أجل ذاته ، وإنما يوجد من أجل جمهور يتأمله ويستمتع به ، فالممثلون حين يمثلون مسرحية ما ، فإنهم لا يتكلمون فيما بينهم ، وإنما يتكلمون من أجل الجمهور ، ولذلك يقيم العمل الفني - أيًا كان نوعه ، حواراً مع من يتلقاه (١٣٢) . وإذا كان هيجل يطالب بالتوافق بين شخصيات العمل الفني ، وبين محيطها الخارجي ، فإنه يطالب - أيضاً - بالتوافق ذاته بين العمل الفني وبين الجمهور ، لأن الفنان - قبل كل شيء - هو واحد من هذا الجمهور ، وهو ينتمي لعصر معين ، وحضارة معينة لها أخلاقها وعاداتها ودينها ، والفنان يعبر عن عصره في عمله الفني ، حتى حين يختار موضوعات تاريخية ، ماضية ، لأنه يلجأ الى هذا - من وجهة نظر هيجل - لكن يتحرر من التأثير المباشر للحاضر ، ولكي يضيء على الموضوع

Ibid : pp. 256-257.

(١٣٠)

Ibid : p. 263.

(١٣١)

Ibid : p. 264.

(١٣٢)

الذى يتناوله طابعا من العمومية لا يستغنى الفن عنه (١٣٣) . ويتساءل هيجل : هل المطلوب من الفنان أن ينسى عصره تماما ، لكي يركز انتباهه على الماضي وحياته الواقعية ، بحيث يشكل عمله صورة أمينة عن الماضي ؟ أم أن المطلوب منه أن يهتم بحاضر أمته ، وأن يصوغ عمله وفق خصائص عصره وقضايا أمته ؟ بمعنى هل ينبغي أن يصور الفنان العمل الفني طبقا للعصر الذى ينتمى اليه موضوع العمل الفني ؟ أم طبقا لخصائص العصر الذى ينتمى اليه الفنان ؟ يرى هيجل أن كلا الموقفين السابقين خاطئ ، ويرى أن الإجابة عن التساؤل السابق مرتبطة بثلاث قضايا أو تساؤلات إذا تم الإجابة عنها ، يمكن تحديد التمثيل الحقيقى للعمل الفني فى علاقته بالجمهور وهى

— كيف يمكن للفنان أن يستخدم شروط عصره الخاص فى تمثيله لموضوعات مقتبسة من الماضي ؟

— ما هو المقصود بالأمانة الموضوعية البحتة فى تمثيل الماضي فى العمل الفني ؟

— ماذا تعنى الموضوعية الحقيقية فى تمثيل الفنان لموضوعات مقتبسة من أزمنة وشعوب أخرى ؟ مثل استخدام الأوروبي لحضارة الشرق القديم .

وبالنسبة للتساؤل الأول ، يرى هيجل أن تناول الفنان الذاتى أى موضوع من موضوعات العمل الفني ، يرتبط (من ناحية) بمدى ثقافة الفنان بعصور الماضي ، لأن وعيه بأدرك التناقض بين الموضوع الذى يتناوله ، وبين الكيفية التى يعالجه بها ، هو الذى يساعده فى عدم المغالاة الذاتية فى تناول موضوعات الفن . لأن تناول الفنان لبعض الحضارات الأخرى ، وهو يرى أن الحضارة التى ينتمى إليها هى الحضارة الوحيدة التى تحمل القيم والأفكار المقبولة يؤدى الى ظهور نزعة عنصرية — لدى الفنان — تؤدى — فيما بعد — الى رفض استخدام أى عصر أو حضارة لا تنتمى الى حضارته بصفة ما (١٣٤) . ويرد هيجل على وجهة نظر أخرى ،

Ibid : p. 265.

(١٣٣)

(١٣٤) رغم وعى هيجل بهذه القضية ، إلا أننا نجده يقع فى الخطأ الذى يحذر الفنان من الوقوع فيه ، وهو المغالاة الذاتية فى تقدير الحضارة والعصر الذى ينتمى اليه الفنان ، فنجد هيجل فى تعليقه للفن المصرى القديم ، وشعوب الشرق بشكل عام يلمح عن رايه صراحة ، وهو أن الغرب أرقى من الشرق ، ومهما تكن الحجج التى يسوقها هيجل للتدليل على رايه هذا ، إلا أنه يبين لنا انحيازه للغرب وللثقافة التى ينتمى إليها ، والحقيقة أن هذا التناقض الذى وقع فيه هيجل هو خطأ شائع بين الفلاسفة ، فمثلا ابن خلدون لم يطبق القواعد المنهجية التى نادى بها فى دراسة التاريخ فى كتابه المبتدأ والخبر .

ترى أنه يجب صرف النظر عن كل ما يمكن أن يكون فنيا في الماضي ، والاستعاضة عنه بتقديم مشاهد الحياة والأحداث اليومية للجمهور ، على نحو ما تجرى في الحياة الواقعية ، ويستند هذا الرأي الى أن تصوير الحياة اليومية للناس في الفن ، يجعلها في متناولهم جميعا ، وبالتالي لا تتطلب أى مجهود للفهم ، ويرى هيجل أن وجهة النظر السابقة خاطئة . لأنها توظف المشاعر الذاتية لدى الجمهور ، وهي لا تحقق أية مطالب فنية أخرى غير ذلك ، وهي بذلك تخالف أبسط وظيفة في تلقي الأعمال الفنية ، وهي أن الفن يحررنا من الذاتية ، لأنه حين يستغرقنا عمل فنى جميل ما ، فإنه ينسينا أنفسنا لنلتحد بالكل (١٣٥) .

أما بالنسبة للتساؤل الثاني : فإن هيجل يرى أن الفنان حين يسعى الى تصوير شخصيات الماضي وأحداثه - قدر الامكان - ضمن وسطها الحقيقي ، فإنه يأخذ - أى الفنان - بعين الاعتبار جميع خصوصيات الأخلاق ، وكل المناخ الخارجى بوجه عام . ولذلك فإن معيار الأمانة الموضوعية في تمثيل الماضي في الفن يركز على النواحي الشكلية ، لأن الأمانة في الفن تختلف عن مفهوم الأمانة بالمعنى العلمى ، والأمانة الموضوعية في تمثيل الماضي ، تعنى - عند هيجل - التزام الفنان بقضايا عصره ، ولا تعنى الأمانة في الفن - كالأمانة في العلم - الالتزام الدقيق بكل حافية الأحداث التاريخية (١٣٦) .

ولذا فإن الإجابة عن التساؤل الثالث وهو عن معنى الموضوعية الحقيقية في الفن ، تتطلب تقديم الشروط المختلفة التى يطلب هيجل توافرها لدى الفنان ، لكي يكون موضوعيا وهو يقوم بتمثيل عمله الفنى ، فلا بد أن يعى الفنان أن عصره السياسى والاجتماعى هو نتاج العصور القديمة وما قدمته من أساطير وديانات وآداب وتقاليد قديمة ، ولذا نجد أن رموز العالم اليونانى واهتماماته أصبحت - هي أيضا - رموزا للإنسان الأوروبى في تمثيله الفنى (١٣٧) ، وهذا يعنى أن الحاضر ليس منفصلا

Ibid : p. 268.

(١٣٥)

(١٣٦) ينى جورج لوكاتش كتابه « الرواية التاريخية »

على هذا الأساس الذى يقدّمه هيجل .

(١٣٧) يتساءل : هيجل لماذا لا تحظى الميثولوجيا المصرية أو الهندية بنفس الاهتمام

الذى تحظى به الميثولوجيا اليونانية ، وهو يجيب على هذا ، من موقع المثقف الأوروبى . يرى أن الأساطير والآلهة في الميثولوجيا الشرقية القديمة ، لم تعد تمثل تجسيدا للحقيقة . وبالتالي لم يعد الإنسان المعاصر مؤمنا بها ، ولهذا فهي غريبة عن وجدانه .

عن الماضي ، ولذلك يطالب هيجل بوجود رابطة عميقة بين الماضي وبين
نمط الحياة في الحاضر .

وإذا كان هيجل - وهو يدرس موضوع علاقة الفن بالجمهور -
يدرس علاقة التمثيل الفني بالوحي التاريخية ، فإن يقصد من ذلك ،
أن الموضوعات التاريخية تصف عن الماضي ، أو عن الشعوب الأخرى ؛
قد لا تكون المعلومات عابثة ، ناهية لكل المتلقين ، والإنسان حين يتلقى
العمل الفني ، فإن هذا لا يتطلب منه دراسة طويلة ومعرفة عميقة بموضوع
العمل الفني الذي يتلقاه ، وإنما يحاول فهمه بناء على معطيات العمل
الفني نفسه ، ولذلك فإن هيجل يحاول أن يبين شروط الكتابة التاريخية
- لأنها قد تكون عائقا أمام المتلقين - بحيث لا تفسد متعة التلقي
والاستمتاع بالعمل الفني ، لأن العمل الفني موجه في الأساس لمجمل
الامة ، وليس موجها الى قلة من الأشخاص المؤهلين تأهيلا ثقافيا عاليا ،
ولذلك يركز هيجل على تأكيد أنه يجب على العمل الفني أن يكون مفهوما ،
ولا بد أن يراعى الفنان العصر والشعب الذي ينتمي اليه الفنان ، بحيث
يشعر المتلقي بأنه في بيته ، وهو يتلقى أى عمل فني ، ولا يشعر بأنه أمام
عالم غريب وغير مفهوم (١٣٨) . ولذلك قد يستلهم الكاتب بعض
الموضوعات من تاريخ أمته مثلما فعل شكسبير في كثير من مسرحياته .
ولكن لا يمكن أن نجد الفن بموضوعات ذات طابع قومي فقط ، بل يمكن
للفنان أن يقتبس موضوعاته من كل الأمم والعصور ، ولكن على الفنان أن
يبين من خلال عمله الفني ، أن الجانب التاريخي مجرد عنصر ثانوي ،
يستخدمه الفنان لإبراز بعض قضايا عصره ، ولكي يضفي عليها طابعا
إنسانيا عاما ، وهذا ما فعله بجوته حين كتب « الديوان الشرقي للمؤلف
الغربي » حيث نجح في ادخال الشرق الى الشعر الحديث ، وكيفه مع
نظرته للشرق ، ولهذا فإن من يطالع الديوان ، لا ينسى أنه رجل غربي
وألماني - أي جوته - يستخدم الطابع الشرقي في صياغة الأوضاع

(١٣٨) توقفت لدينا - في ساحة الثقافة العربية - قضية العمل الفني وعلاقته
بالجمهور ، وإن كانت نقطة البداية لطرح الموضوع مختلفة ، فهيجل يطرح القضية وهو
يصند تناول الفن للموضوعات التاريخية التي قد لا يفهمها الجمهور بسهولة ، بينما طرحت
القضية لدينا ، حين ظهرت بعض الأعمال الفنية في الشعر والقصة في الثقافة العربية
غير مفهومة وغامضة ، وقد علل البعض ذلك ، بأنه الغموض وعدم الفهم ينتج من كون
هذه الأعمال الفنية مستقبلية وثورية . . . انظر بحث على أحمد سعيد « ادونيس » حول
هذا الموضوع تحت عنوان « خواطر حول مشكلات التعبير والاتصال الشعريين في المجتمع
العربي » . وهو بحث يبين الجذور التاريخية والاجتماعية والفكرية للمشكلة .

والظروف بحيث لا تصدم وجدان الرجل الغربي (١٣٩) . وهذا يعنى أنه ليس هناك ما يمنع من أن يقتبس الفنان موضوعاته من حضارات أخرى ، ومن عصور زائلة ، ومن أن يحترم بصفة عامة الطابع التاريخي للميثولوجيا والتقاليد ، ولكن بشرط ألا يستخدم هذه التفاصيل إلا كإطار للوحاته ، وأن يكيف مضمونها الباطن مع ضمير عصره . على نحو ما فعل جوته - على سبيل المثال - حين أبدع أعماله (١٤٠) . ويرى هيجل أن الشروط التى يتم فيها التحويل - من التاريخ الى الفن - تختلف من فن الى آخر ، فالشعر الغنائي أقل أنواع الشعر حاجة الى الانجلاء الى الوصف التاريخي الخارجى ، بينما الشعر الملحمى هو الشعر الذى يحتاج الى قدر أكبر من التفاصيل ، لأنها تشكل الكساء التاريخي الخارجى ، ولذلك يقبلها الجمهور عن طيب خاطر . ويرد هيجل على النقاد الذين ينددون بفساد ذوق الجمهور الذى لا يتجاوب مع مسرحية ما تركز - بشكل جوهري - على التفاصيل التاريخية ، بأن العمل الفنى ليس موجودا من أجل النقد فحسب ، وإنما من أجل متعة الجمهور المباشرة ، وينطوي النقد فى هجومهم على الجمهور ، لأنهم - فى الأساس - جزء من هذا الجمهور ذاته ، الذى لا تثير اهتمامه الدقة المفطرة فى إبراز التفاصيل التاريخية . ولذا يجب أن تتكيف المسرحيات عند تمثيلها مع شروط وعصر وعقلية الشعب الذى تقدم له ، حتى لو كانت مسرحيات أجنبية ، فلا بد من إدخال التعديلات عليها ، لكى تلائم عصر وعقلية الشعب الذى تقدم له ، حتى لو كانت مسرحيات أجنبية ، فلا بد من إدخال التعديلات عليها ، لكى تلائم عصر وعقلية الشعب تقدم له . ولذلك يبيع هيجل الوقوع فى المغالطات التاريخية ، فمثلا يمكن تقديم أورفيوس وبين يديه « كمان » رغم أن الكمان آلة موسيقية لم تكن موجودة - تاريخيا - فى عصر أورفيوس ، ذلك لأن الفن غير مطالب بالتفاصيل الدقيقة لعصر أورفيوس ، وإنما يقدم أورفيوس كإطار للحديث عن موضوعات معاصرة (١٤١) .

وعلى هذا فالفنان ليس فنانا إلا بقدر ما يعرف الحقيقة ، ويعرف كيف يضعها تحت أنظارنا فى الشكل المناسب لها ، ولهذا لابد أن يراعى الفنان فى البحث عن موضوعاته مستوى حضارة عصره ولغته . ولذلك فليس مهما فى العمل الفنى أن تكون التفاصيل الخارجية صحيحة تاريخيا ،

Ibbid : p. 275.

(١٣٩)

Ibid : p. 276.

(١٤٠)

Ibid : p. 277.

(١٤١)

وإنما المهم هو أن يعبر العمل الفني عن أسنى اهتمامات الروح ، وعن ما هو إنساني في ذاته ، أي عن الأعماق الحقيقية للنفس ، ويجب أن يكون هذا المضمون قابلا للدراك في جميع أشكال التمثيل الحسي ، وأن يظهر جوهره الأساسي عبر كل تفاصيل العمل الفني بصرف النظر عن صحتة التاريخية . ويشير هيجل في الجزء الخاص بالشعر الدرامي وعلاقته بالجمهور ، إلى أن موقف الجمهور من الأعمال الدرامية يختلف باختلاف ذوقه الجمالي ومدى ثقافته ، وعلى الشاعر أن يراعي جمهوره أثناء كتابته للعمل ، ولكن هذا لا يعني أن يضحي بالحقيقة ، وإنما عليه أن يلتزم بها ، حتى لو كانت تضع الشاعر في موضوع التناقض مع أفكار شعبه وعصره . ولذلك فهو يبين « أن أخطر المواقف على الإطلاق هو الموقف الذي يتورط فيه الشاعر ابتغاء تملق الجمهور وكسب رضاه في اتجاه خاطئ . فيرتكب بذلك - عن عمد - خطيئة مزدوجة ، ضد الحقيقة وضد الفن » (١٤٢)

(ج) الفنان : The Artist

بعد أن عرضت لتحليل هيجل لفكرة الجمال بشكل عام ، ثم عرضت لتحقيقها التام في الجمال الطبيعي ، ثم تحدثت من الواقع المطابق للجمال وهو المثال ، وتعيناته المختلفة في العمل الفني ، يجدر أن نتوقف عند الفنان . لأنه إذا كان العمل الفني هو نتاج للروح ، فلا بد أن تكون هناك ذاتية خلقة ، تصوغه وتشكله بحيث تخاطب به الآخر ، وهذه الذاتية هي الفنان . لأنه قد يتساءل البعض ، من أين يأتي الفنان بهذه القدرة والمقدرة على الابتكار ، وكيف ينتج عمله الفني ؟

ويرتكز تحليل هيجل للفنان على ثلاثة عناصر أساسية وهي : مفهوم العبقريّة Genius (*) والالهام ، ثم يدرس موضوعية هذا النشاط

Hegel : Aesthetics, Vol. II, 80.

(١٤٢)

(*) حظيت نظرية العبقريّة في الفن باهتمام الفلاسفة منذ العصر اليوناني ، فمؤنذ فكرة العبقريّة هزافلاطون الذي اعتقد أن الفن لا يمكن أن يصدر إلا من شخص عبقري. يستمد تلك العبقريّة من وهم أو الهام تأتيه من عالم مثالي مفارق للمادة ، فيستطيع أن يبدع ما لا يستطيعه الإنسان العادي ، وفكرة العبقريّة هي فكرة أساسية عند أنصار المدرسة الرومانتيكية مثل شليجل الذي أقام كل الفنون على أساس العبقريّة والالهام الإلهي . وهي أيضا فكرة أساسية عند كولريديج وهاشته وشوينهور الذي رأى أن الفنان العبقري هو ذلك الشخص الذي حيثه الطبيعة قدرة نفّاسة لتأمل المثل أو الجبور ، وبذلك الفكرة موجودة أيضا عند كانط ، حيث ذلك على أهمية العبقريّة في الفن حين بين أنه في مقدور أي إنسان أن يتعلم كتاب « مبادئ فلسفة الطبيعة » لنيوتن ، ولكنه

الخلق لدى الفنان ثم يعرف معنى الأصالة Originality معنى
الفنان- (١٤٣) •

أولا : فيما يخص العبقرية ، يرى هيجل أن مصطلح العبقرية شديد
العمومية ، فهو لا يطلق على الفنانين فحسب ، وإنما - يطلق أيضا -
على كل رجل فذ في مجاله ، بينما العبقرية في الفن تتميز بثلاثة جوانب
رئيسية وهي الخيلة Imagination والموهبة Talent والالهام
Inspiration وتأتي القدرة العامة على الخلق الفني لدى الفنان ،
نتيجة لوجود الخيلة Phantasie وهي أهم ملكة فنية لدى هيجل على
الاطلاق ، وهو يفرق بين نوعين من الخيال ، الخيال المبدع لدى الفنان ،
والخيال السلبي المحض الموجود لدى الإنسان العادي (*) ، فالخيال المبدع
يتيح للفنان أن يعقل الواقع وأشكاله ، وأن ينقش في ذهنه الصور
المتنوعة للواقع المرئية والمسموعة ، التي تعتبر المادة الخام التي يعيد
الفنان صياغتها وفق مفهومه عن المثال ، بمعنى أن الخيال المبدع يقرن
الأشكال الخارجية بتألف حميم مع عالم الإنسان الداخلي ، بينما الخيال
السلبي - لدى الإنسان العادي - يقتصر دوره على تصور وتذكر الأحداث
والصور والأصوات التي يمر بها الإنسان ويستلعيها إلى الذاكرة عند
الحاجة إليها ، ولا تتميز بأي صورة من صور الإبداع • بينما الخيال
المبدع لا يتوقف عن الإدراك البسيط للواقع الخارجي والداخلي ، لأن العمل
الفني ليس مجرد كشف عن الروح المتجسد في أشكال خارجية وإنما

لا يمكنه أن يتعلم طريقة نظم اشعار خالدة مثل اشعار هوميروس وهذا يعني أن الإبداع
الفني - عند كائن - يعتمد على القدرة الفطرية والالهام ، وهي أمور لا يمكن تعلمها •
وهذا هو الفارق بين العلم والفن وقد أبرز شلنج أيضا أهمية العبقرية في الفن ، فالفن
الإنساني هو نتاج العبقرية ، والعبقرية لديه القدرة على إنتاج أشياء فنية تقترب من
لك الصور الأتلية •

انظر د • زكريا إبراهيم : مشكلة الفن ، ص ١٤٥ - ١٤٦ •
وقد اهتم د • مصطفى سويف بالعبقرية في الفن من الناحية النفسية • ومثال ذلك
كتابه العبقرية في الفن - المكتبة الثقافية - القاهرة ١٩٧٣ •
وأيضا جان برتليسي : بحث في علم الجمال : ترجمة د • أنور عبد العزيز •
٨٢ وما بعدها •

Hegel : Aesthetics, p. 28.

(١٤٣)

(*) يفرق محيي الدين بن عربي بين نوعين من كخيال ، الخيال المطلق والخيال
البسيط ويقصد بالخيال المطلق القوة الخالقة التي تطل على الموجودات ، وينقسم الخيال
المطلق إلى خيال منفصل وهو مبدعات الخيال المطلق أي الموجودات ، والخيال المتصل فهو
اتصال بعالم الخيال المطلق (سهام عبد المجيد : المعركة عند ابن عربي) ١٩٨٦ •
ص ٣٢٢

يتجاوز هذا الإدراك البسيط لكي يعبر عن حقيقة الواقع الذي أضفى عليه طابعا مثاليا Idealisation ، ولذلك يعمل خياله المبدع على اختيار وتنقية الصور والأحداث من الأشياء العرضية والجزئية لكي يعبر عن الجوهر الحقيقي والطابع الأساسي للأشياء (١٤٤) . وهذا يبين أن الفنان لا يضع موضوعه موضع التنفيذ الا بعد أن يكون قد درسه من مختلف الأوجه والزوايا ، ولذلك يعتقد هيغل أن الفنان الذي لا يتمتع بخيال مبدع قوى لا ينتج عملا فنيا خالدا ، فالفنان الذي يتوصل الى ادراك التداخل بين المضمون العقلاني والمضمون الواقعي في الأشياء هو الذي يعتمد على التأمل العميق للمكة الفهم ، ويعتمد أيضا على عمق العاطفة . ولهذا يرفض هيغل مبدأ التلقائية في الفن ، لأن العمل الفني هو حصيلة عقل الفنان وعاطفته ، وعلى سبيل المثال ، لا يمكن أن نقول أن أشعار هوميروس قد نظمها الشاعر في نومه ، أى بدون تفكير ، لأنه بدون الاختيار ، يعجز الفنان عن السيطرة على المضمون الذي يبغى صوغه وعن التمكن منه . ولذلك فالفنان يحتاج الى تركيز نفسى خاص ، يتيح له القدرة أن يجعل من موضوعه ومن الشكل الذي يصممه جزء من ذاته . ولهذا فلا يكفي أن يكون الفنان خبيرا بالعالم ، بل لابد أيضا أن يكون لديه قدر كبير من المشاعر الفياضة (١٤٥) .

ويرى هيغل أن العبقرية تتفتق في أيام الشباب ، ويدل على صحة ذلك بحالتي شيلر وجوته ، بينما الكهول - هم وحدهم - القادرون على أن يسبقوا على الأعمال الفنية طابع النضج ، ويتضح هذا اذا قارنا بين أعمال الشباب عند شيلر وجوته وغيرهما وأعمال الكهولة لديهم ، لنجد أن العبقرية تتضح في أعمال الشباب ، بينما النضج يتضح في أعمالهم المتأخرة . ويميز هيغل بين العبقرية والموهبة ، على أساس أن العبقرية هي القدرة على الخلق الفني ، والموهبة هي المهارة المعينة في جانب معين من جوانب الفن ، فعلى سبيل المثال يمكن أن نقول أن شخصا ما عازف كمان موهوب ، أو مطرب موهوب ، لكنه لا يتجاوز هذه الدائرة - الموهبة - الى الخلق الفني ، وهذا يعنى أن الابداع الفني يتطلب العبقرية الى جانب الموهبة ، ولذلك يمكن القول بأن الموهبة بدون العبقرية لا تتخطى مهارة خارجية بحتة (١٤٦) . ويرد هيغل على الرأي القائل بفطرية العبقرية والموهبة على الاطلاق ، هذا الرأي الذي يرى أن الموهبة والعبقرية يولد

Hegel : Aesthetics, pp. 281-82.

(١٤٤)

Ibid : p. 283.

(١٤٥)

Ibid : p. 283.

(١٤٦)

الفرد وهو مزود بهما دون أى مجهود أو تنمية لهذه الموهبة أو تلك العبقرية ، ويرى هيجل أن الانسان يولد وقد يكون لديه استعداد طبيعي لنوع معين من الفنون ، أى أنه يقر القول بقضية الموهبة والعبقرية ولكنه يختلف عن الرأي السابق في كونه يرى أن العبقرية تحتاج لتربيته وتعليم خاصيين ، فمثلا الانسان الذى يولد ولديه موهبة وعبقرية كتابة الشعر ، فان هذا لا يكفيه لكي يقول شعرا ، بل عليه أن يتعلم الوزن والايقاع والقافية ، أى المهارة الحرفية ، والعبقرى يختلف عن الانسان العادى في كونه لا يبذل مجهودا كبيرا في تعلم المهارة الحرفية الخاصة بفنه ، لأنه يجد في تعليمه لهذه القواعد ميلا في داخله ، بينما غير العبقري قد يبذل مجهودا كبيرا ولا يستطيع أن يستوعب تماما المهارة الفنية التقنية الخاصة بفن من الفنون (١٤٧) . ويرى هيجل أن الفنون المختلفة تمت بصلة ما الى العبقرية القومية (*) ، والاستعدادات الطبيعية لدى شعب من الشعوب ، فالإيطاليون - على سبيل المثال - يملكون حس الغناء والطرب الطبيعى ، ولذلك يكثر لديهم مرتجلو الشعر ، وبهذا المعنى فان هيجل لا يقصر العبقرية على شخص واحد فحسب ، ولكن يمكن أن تمتد لتشمل شعبا بأكمله ، فلقد اشتهر الاغريق بأشعارهم الملحمية ، التي عرفوا كيف يسبقون عليها شكلا عظيما ، بينما لم يتميز الرومان في فن خاص بهم ، بل نقلوا الفن الاغريقى لديهم (١٤٨) . وقد تظهر عبقرية الشعب في الأغاني الشعبية التي تتسم بطابع قومي وطبيعى ، ولذلك يربط هيجل بين الفن ونمط الانتاج السائد من ناحية وبين عبقرية الشعب القومية من ناحية أخرى .

وبناء على ما سبق ، يمكن أن نحدد سمات نظرية العبقرية في الفن عند هيجل في ثلاثة جوانب رئيسية : أولها : نظرية الموهبة والاستعداد الطبيعى لدى الانسان لفن من الفنون ، وثانيها : ارتباط هذا بعبقرية الشعب الذى ينتمى اليها الفنان ، وثالثها : سهولة الانتاج الداخلى والمهارة التقنية الخارجية التي يبلل عليها العبقري في بعض الفنون ، بمعنى أن العقبات الخاصة بالفنون مثل قيود الوزن في الشعر ، ومعرفة قواعد الألوان والظل والضوء في الرسم لا تقف حائلا أمام العبقرية ، انما تتضاءل هذه الصعوبات أمام الجهود التي يبذلها العبقري لكي يعطى

Ibid : p. 284.

(١٤٧)

The Genius of Nationality

(*) يقصد هيجل بمصطلح العبقرية القومية

الاستعداد الطبيعى لدى شعب من الشعوب في فن معين .

Ibid : 285.

(١٤٨)

شكلًا حسيًا لكل ما يشعرون به - ولكن ما يرغب في تمثيله . فالاحساس عند الفنان العبقري يتحول - بعد التعلم - الى لحن ، ويعتدو كل شيء لدى الرسّام شكلًا وزنًا ولونًا ، والمسألة هنا ليست مجرد تمثيل نظري وإنما استعداد عملي ، بمعنى أن العبقري الحقيقي يتمكن من المهارة الخارجية لفنه في وقت مبكر ويتعلم كيف يرغم أقفر المواد وأقلها مطاوعة على تجسيده ابداعات تخيله الباطني وتمثيلها ، وصحيح أن سيطرة الفنان العبقري على المواد تتطلب ممارسة طويلة ومضنية ، لكن الخبرة المكتسبة بالممارسة وحدها - دون العبقرية والموهبة - لا تكفي لإنتاج عمل فني حتى (١٤٩) .

أما الإلهام ، وكيف يحدث للفنان ؟ ، فإن هيجل ينفي أن الإلهام ينشأ لدى الفنان نتيجة لاستثارة حسية ، لأن تناول الخبر أو ، تأمل السبب ، ليس كافيا وحده لإنتاج عمل فني حتى ، كما ينفي هيجل أن يأتي الإلهام نتيجة لإرادة الفنان وعزمه على إنتاج عمل معين ، لأن الإلهام الحقيقي هو الذي يتولد عن مضمون معين يرتبط بشكل حميم مع الذات ، ومع التنفيذ الموضوعي ، بمعنى أن الإلهام يأتي حين يستغرق الفنان بكامل ذاته في الموضوع الذي يقوم بتنفيذه ، حتى لو كان هذا الموضوع بناء على تكليف خارجي مثلما حدث مع « مايكل أنجلو » أو « ليوناردو دافنشي » أو « بندار » ، حين كلفوا بأعمال محددة ، استغرقوا فيها تماما ، فتوقفت فيهم شرارة الإلهام . وهذا يعني أن التحريض على العمل الفني قد يأتي من الخارج ، لكن الشرط الوحيد الذي يجب على الفنان أن يقوم به هو أن يكرس للعمل الفني كل اهتمامه ، وأنه يحى الموضوع في داخل ذاته ، وحينئذ يأتي للإلهام العبقري من لقاء نفسه ، وحين يتمكن الموضوع من ذات الفنان العبقري ، فإنه لا يرتاح أبدا ، ولا يهدأ له بال حتى يقوم بتنفيذ العمل الفني . وهذا يعني أن أساس الإلهام عند هيجل هو وقوع الفنان تحت سيطرة هاجس الموضوع وسلطانه (١٥٠) ، وحضوره الدائم فيه ، وحين ينسى الفنان خصوصيته الذاتية ، لكن يقوص بكمليته في الموضوع الذي يريد أن يتناوله ، فإنه يجد نفسه قد استحوذ عليها الشكل الفني الذي يصور الموضوع .

ويميز هيجل بين الإلهام الخلاق والإلهام الرديء ، فالإلهام الخلاق هو الذي يختفي فيه الفنان من أجل تأكيد حضور العمل الفني ، بينما

ibid : p. 286.

(١٤٩)

ibid : p. 287.

(١٥٠)

الالهام الرديء يبين لنا ذاتية الفنان ويضحكها ويجعلها نطل من العمل الفني (١٥١) . ولذلك فالالهام يرتبط بموضوعية التمثيل الخارجى المعبر عن الحقيقة الباطنية ، التى نجدها فى مؤلفات التسباب « لجوته » التى تقدم مضمونا حقيقيا وجوهريا من خلال التمثيل الخارجى الموضوعى ، وترتبط موضوعية التمثيل الفني لدى الفنان ، بعدم المباشرة ، بمعنى أن الفنان لا يبيح عما فى داخله بكلمات مباشرة ، وإنما بإشارات موحية تنم عما بداخله ، ولا تفصح عنه ، ولكن هذه الاشارات تبوح لنا بكل عمق الاحساس ، رغم كونه فى حالة تركيز شديد ، وهذا ما نجده فى قصائده جوته الغنائية Lieder ، مثل قصيدة أنثى الراعى The Shepherd's Lament ، فهى من أجمل الأشعار التى تصف القلب الذى حطمه الألم والجزن ، ويبقى مع ذلك أخرس مقفلا ، فلا يفصح عما فيه إلا بإشارات خارجية (١٥٢) . ويرى هيجل أن المضمون الحقيقى ، « المضمون المثال » ، الموضوع للمهم للفنان ، ينبغى أن يتاح له أن ينكشف وينفتح من خلال العمل الفني ، بحيث يعمل الفنان كل ما يوسع لتقديم العمل الفني الذى يعبر ويفصح عما فى أعماقه .

ويمكن القول أن مفهوم الأصالة Originality هو المركب الذى يجمع بين العبقرية وموضوعية التمثيل الخارجى عن الحقيقة الباطنية ، وتقف أمام الأصالة الحقيقية عقتان : هما الطريقة الذاتية ، والأسلوب (Style, Manner) . بمعنى أن العمل الفني يكون غير مكتمل إذا ركز الفنان على جانب واحد فقط سواء كان تركيزه على الذاتية فقط ، أو على الجانب الشكلى الذى يتمثل فى الأسلوب فقط أيضا ، بينما العمل الفني الكامل هو الذى يجمع بينهما فى شيء واحد هو الأصالة (١٥٣) والطريقة الذاتية تعنى - فى هذا التحليل الذى أقدمه - الصفات الخاصة للفنان ، صحيح أن كل عمل فنى يحمل كيفية معينة فى الابتكار والتنصيص وتكون نابعة من ذات معينة ، هى ذات الفنان وشخصيته ، ولكن المغالاة بشأن التركيز على المعالجة الذاتية للموضوعات ، قد تجعل العمل الفني يتناقض مع فكرة المثال - وهى التعبير الكلى عن جوهر الأشياء وحقيقتها - لأنه حينذاك ، بدلا من أن يستجيب الفنان لسلطان الفن ، ويتركه يؤثر فيه ، يستسلم لذاتيته ، مع كل ما فى الذاتية من جوانب عرضية وعدمية الفائلة ، ولذلك على الفنان أن يلغى الجوانب العرضية لشخصيته الذاتية

Ibid : p. 288.

(١٥١)

Ibid : p. 291.

(١٥٢)

Ibid : p. 291.

(١٥٣)

ولا يجعلها تؤثر على انتاجه للعمل الفني ، ويمكن للطابع الجوهري لذاتيه الفنان أن يظهر في الأعمال الفنية من خلال التصميم esion ، فإن قارئنا بين عدد من الفنانين في استخدامهم للالوان ، وتوزيع المساحات المضيئة والمعتمة ، سنجد أن لكل فنان نمطا خاصا من التصميم يظهر في لوحاته ، مثل توزيع الضوء والظل عند رمبرانت ، وتصوير العيون بشكل خاص عند ليوناردو دافنشي ، ولذلك يمكن القول بأن هناك لونا خاصا لكل فنان ، يهبه امكانيات أكثر ، وهذا ما نلاحظه لدى جوين Goyen (*) الذي يهتم دائما في لوحاته بإبراز مشاهد الطبيعة في ضوء القمر ، ووجود الكتبان الرملية في العديد من المشاهد الطبيعية (١٥٤) . ولكن كثرة تفاصيل بعضها في أعمال الفنان قد تتحول الى عادة ، وتنقل الفن الى طبيعة ثانية ، تؤدي الى انحطاط الفن ، لأن تزايد السهولة التي تنتج عن التكرار الآلي الذي لا يساهم فيه الفنان بكل روحه وإلهامه ، وحينئذ يتحول الفن الى حرفة ، أو مهارة ، ولهذا يجب على الفنان أن يتحاشى المغالاة في إبراز طابعه الذاتي في أعماله ، حتى لا يفقد العمل الفني كثيرا من عناصره الجوهرية ، وحتى لا يتحول العمل الفني الى عادة ، وإنما يحرص دائما على رؤية طبيعة الشيء المطلوب تمثيله بالذات (١٥٥) .

أما « الأسلوب » والمغالاة فيه ، فإنه يكون أيضا على حساب جودة العمل الفني ، لأنه إذا كان الأسلوب هو الإنسان - على حد تعبير الكاتب الفرنسي بوفون Buffon (١٧٠٧ - ١٧٨٨) فإن هذا يعني أن الأسلوب هو نمط الأداء أو تنفيذ العمل الفني ، الذي يأخذ في اعتباره شروط المواد المستخدمة ، وكذلك متطلبات التصميم والتنفيذ مع مراعاة قوانين هذا الفن أو ذاك (١٥٦) .

وانعدام الأسلوب لدى فنان ما ، يتأتى نتيجة لعجز الفنان عن التألف مع شروط المواد المستخدمة ، أو يرجع الى نواحي ذاتية ، حيث يركز الفنان على جوانبه الذاتية الخاصة به ، ولا يمثل لقوانين الفن الذي يبدع فيه . أما الأصالة فهي التي تجمع بين الطريقة الذاتية والأسلوب ، وهي تعنى التعبير الداخلي من خلال الموضوعي الخارجي ، ومن خلال قوانين هذا

(*) فان جوين رسام هولندي (١٥٩٦ - ١٦٥٦) ، له لوحات عن البحر والطبيعة ، اشتهر باللوانه المنسجمة في تصوير الطبيعة .

(١٥٤)

Ibid : p. 292.

(١٥٥)

Ibid : p. 293.

(١٥٦)

الموضوعي ، ولذلك فهي تقرر بين الجانبين الذاتي والموضوعي للممثل الفني على نحو لا نجد فيه أى عنصر من العنصرين غريباً عن الآخر . والأصالة تعبر عما هو عفوى الى أقصى حدود العفوية لدى الفنان بحيث ينبع من صميم طبيعة الموضوع ، وبحيث تظهر أصالة الفنان وكأنها أصالة الموضوع نفسه . بحيث نجد أن الأصالة الحقيقية فى العمل الفني تعنى أن أصالة العمل الفني هي أصالة الفنان ذاته أيضا ، بحيث لا يمكن الفصل والتمييز بينهما ، أى أن الأصالة تمتص الخصوصيات المتاحة لدى الفنان لكى يستطيع تجسيد موضوعه فى العمل الفني وفق الحقيقة بدلا من أن يستسلم لهواه ولنزوته الأنية (١٥٧) . ومن أفضل الفنانين الذين يعبرون عن الأصالة فى أعمالهم يذكر هيجل : هوميروس ، وسوفوكليس وراقائيل وشكسبير .

الفصل الرابع

فلسفة الفن عند هيجل

« ان فلسفة الفن لا تسعى الى فرض قواعد ما على الفنانين ، في تحقيق الجمال ، وانما عليها أن تبحث في الجمال كما هو ، وكيف عبر عن نفسه - واقفيا - في الأعمال الفنية ، دون أن تأخذ على عاتقها صياغة شروط ما للإنتاج الفني » .
(هيجل - محاضرات في فلسفة الفن الجميل - الترجمة الانجليزية ص ١٨)

تمهيد :

بعد أن شرحت في الفصل السابق ، مميزات الجمال عند هيجل ، وارتباط الجمال بنجل نسقه الفلسفي بشكل عام ، ومفهوم المثال لديه ، وتحققاته في العمل الفني ، يجب ان نعرض لفلسفة الفن ، التي قدمها هيجل في المقدمة الهامة التي صدر بها كتابه « محاضرات في فلسفة الفن الجميل » ، ويمكن أن نلاحظ في هذه المقدمة ، فيما يختص بطريقة هيجل في تحليل فلسفته الفنية ، أنه يعرض فلسفته في الفن من خلال تقديم ثلاثجاهات الفلسفية الرئيسية في تاريخ الفلسفة ، ومن خلال تقديمه

للاتجاهات السائدة في عصره ، بمعنى أنه يطرح رؤيته من خلال تحليله النقدي لهذه الاتجاهات المختلفة التي حاولت أن تدرس الجمال والعمل الفني ، ولا بد أن أشير إلى أن المقصود بالتحليل النقدي - هنا - ليس هو بيان أوجه النقص والقصور في تناول الفن والجمال فحسب ، وإنما يتجاوز هذا لإدارة حوار جليل يقوم على أساس السلب ، بمعنى أنه حين يحلل فلسفة أفلاطون الجمالية ، فهو يأخذ منه البعد الكلي في الفن ، ويرفض بعض الجوانب الأخرى التي لا تتفق مع رؤيته الجمالية . ولعل السبب الذي جعل هيجل يلجأ إلى هذا المنهج في مقدمة كتابه الهام ، هو أنه يريد أن يبين - منذ البداية - أنه حريص أشد الحرص على تقديم فلسفة جمالية ، تكون متسقة مع فلسفته الكلية ، ولهذا فإن كثيرا من النقد الذي يوجه إلى كانط ، هو في الحقيقة ، قد ذكره من قبل في أماكن متفرقة من ظاهريات الروح ، وموسوعة العلوم الفلسفية ، وتاريخ الفلسفة ، ولذلك فالاختلاف بين هيجل وغيره من الفلاسفة الذين يذكرونهم أيضا ، ليس خلافا في الرؤى الجمالية وفلسفة الفن ، وإنما هو خلاف عميق الجذور ، بينه وبينهم . في رؤيتهم الفلسفية العامة ، ولعل خلافا معهم في الجمال والفن ، هو نتيجة للخلاف الجذري الأول بينهم .

ولهذا فإن « محاضرات هيجل حول فلسفة الفن الجميل » تبدأ بقوله : « تشبه الحاجة إلى تقليب النظر في مختلف تصورات الجمال ، وتحليلها ، ومحاولة استخلاص مفهومها بعد مقابلتها عقليا بالوقائع والمعطيات التي بحوزتنا للوصول إلى تعريف للجمال » (١) ، وذلك لأنه يرى أن فلسفة الفن جزء من الفلسفة ، وبالتالي لا يمكن تناول الفن إلا من خلال الكل الفلسفي الذي ينتمي إليه ، لأن الفلسفة - عند هيجل - هي في مجموعها التي تعطينا معرفة الكون بوصفه كلية ، تترابط أجزائها ، وتشكل - في النهاية - عالما من عوالم الحقيقة (٢) وهذا يعني أن مفهوم الجمال مسلمة تنبع من نسق الفلسفة ، لأن الفن شكل خاص يتجلى فيه الروح لكي يحقق ذاته ، وإذا كان الجمال مرتبط بالفلسفة على هذا النحو ، فإن علم الجمال مطالب بأن يؤكد وجود موضوعه وهو دراسة الفن الجميل . ثم يبين طبيعة هذا الفن ، « فموضوع كل علم يقدم لأول وهلة جانبين : أولهما : أن مثل هذا الموضوع موجود ، وثانيهما : ماهية هذا الموضوع (٣) ، وكما سبق أن بينت في الفصل الثالث من هذا البحث ، أن الجمال الفني ، وليس الجمال الطبيعي ، هو موضوع هذا العلم ، لأن الجمال الفني أسمى

Hegel : Aesthetics, Vol. I, Introduction, p. 3.

Ibid : p. 23.

Ibid : p. 3.

(١)

(٢)

(٣)

من الجمال الطبيعي ، لأنه خلق حر من تتساج العقل البشرى أو الروح الانسانية ، وتبعاً لذلك فإن هيجل يقرر أن موضوع علم الجمال هو تلك المبدعات الفنية التي تخلقها الروح البشرية حين تعبر عن ذاتها في العالم الخارجى . « وواضح من هذا أن علم الجمال - فى نظر هيجل - ليس علماً كونياً *cosmology* ، بل هو علم انساني أو هو على حد تعبيره « علم من علوم الروح » (٤) .

ولكن حين نتحدث عن علم ما يدرس « الجمال » ، فانه *Beauty* سرعان ما تتبين أن الجمال ظاهرة عامة تتدخل فى معظم ظروف حياتنا ، اذ تضادفه فى كل مكان ، ويكفى ان نرجع الى تاريخ البشرية ، لكى نتحقق من أن الجمال قد وجد فى كل زمان ومكان ، وانه كان دائماً وثيق الصلة بكل من الدين ^{القديم} والفلسفة ، ويتضح لنا - بوجه خاص - أن الانسان لجأ على الدوام الى الفن ، كوسيلة لسمو الفكر والروح ، ولذلك فقد حبت الشعوب أسمى أفكارها وأرفع اهتماماتها الروحية فى الفن ، وهكذا جاءت المنتجات الفنية بمثابة تسجيلات حياة لأعظم ما توصلت اليه تصورات الشعوب المختلفة ، وأن نظرة واحدة يلقيها الانسان على الأشكال الفنية التى تركتها لنا الشعوب القديمة ، مثل المعابد والأهرامات فى الحضارة المصرية والآثار الفنية فى الحضارة اليونانية ، تبين لنا أن الفن هو المفتاح الهام الذى بفضله نمتلك القدرة على فهم حكمة ودين العديد من الشعوب (٥) ، لأن الفن كان - فى كثير من الديانات القديمة - هو الوسيلة الموجبة التى استعان بها الشعوب من أجل التعبير عن تصوراتها فى صورة عينية محسوسة ، ولهذا فإن مؤرخ الحضارة يستفيد من الفن فى فهم كثير من الحضارات .

ـ هل هناك إمكانية لقيام فلسفة الفن ؟ :

يتساءل هيجل - منذ البداية فى مقدمته - هل هناك إمكانية لقيام « علم الجمال » رغم أن الظواهر الجمالية تبدو فى أشكال عديدة لا حصر

(٤) د. زكريا ابراهيم : فلسفة الفن عند هيجل : مجلة « المجلة » ، القاهرة .
العدد ١٠٧ ، نوفمبر ١٩٦٥ . ص ٤٨ .
(٥) Hegel : op. cit., pp. 7-8.

لها ، وموضوعات متباينة كثيرة ؟ وكيف يمكن أن نخضع الجمال للبحث الموضوعي ، والفلسفي ، حتى اذا علمنا أن الجمال هو موضوع التخيل والحدس والعاطفة ؟ ، فكيف نجعل منه مبحثا فلسفيا يخضع للفكر قي حين ان ما يميز الجميل - بشكل خاص - هو الطابع الحر ، الذي يجتلي منه ابداعا متخض ، من الصعب أن يتطابق مع أية فكرة سابقة ؟ .

هذه بعض التساؤلات التي يطرحها هيجل ، ويرى أنها هي البداية التي ينبغي أن تبدأ منها أي محاولة علمية تحاول أن تخضع الظاهرة الجمالية للدراسة الموضوعية ، وهيجل يرد على التساؤل الأول ، بأننا اذا حاولنا أن ندرس الجمال الذي يتبدى في أشياء لا متناهية التنوع مثل ابداعات النحت ، والموسيقى وغيرها من الفنون - لأن كل فن يقدم كمية لا متناهية من الأشكال ، سواء في المصور المختلفة أو لدى الشعوب المتباينة - عن طريق تقسيم الأشكال الخاصة للفن الى أنواع ، ثم نحاول أن نستنبط القواعد الخاصة بكل نوع من الأشكال الفنية ، فان هذا ليس دراسة فلسفية للفن ، وانما هو نظرية للفن ، وهيجل لا يقصد تقديم « نظرية » في الفن تقدم القواعد التي يمكن أن يسير بمقتضاها الفن ، كما فعل « هوراس » في كتابه عن « فن الشعر » (٢) وانما يطمح الى تقديم فلسفة للفن ، لا تبدأ من الكلي وانما من الجزئي ، ولذلك فان هيجل يعارض تعريفات الجمال التي تستخلص من « نظرية الفن » ، وذلك لأن تحديد الفن بقواعد ثابتة أمر مستحيل ، لأنه يتم - في كل عصر - اكتشاف قواعد وتحديدات جديدة للفن ، ولأنه - أيضا - اذا اتبعنا طريق نظرية الفن ، فانه يستحيل اكتشاف قاعدة يمكن اعتمادها للفصل بين ما هو جميل ، وما هو ليس جميلا (٦) .

ويرى هيجل أن ولادة مصطلح الاستطيقا ترجع الى تلك الحقبة التي كانت سائدة فيها مدرسة فولف School of Wolff الفلسفية (٢) ، وباومجارتن Baumgarten (٢٢) هو الذي أطلق اسم الاستطيقا

(٢) اصطلاح Poetics أو The Art of Poetry اصطلاح شائع يروح بالتوقف عن الشعر ولكنه يعبر عن الفن بشكل عام .

(١) Hegel : op. cit., p. 44.

(٢) مدرسة فولف يقصد بها اتباع الفيلسوف الألماني فولف Wolff (وهو من اتباع لاسنتز (١٦٧٩ - ١٧٥٤) .

(٢٢) باومجارتن (١٧١٤ - ١٧٦٢) هو اول من عرف علم الجمال في مؤلفه « الاستطيقا » الذي صدر سنة ١٧٥٠ .

Aesthetice على « علم الاحساسات والشعور » ، وهو يستمد من نظرية الجمال . وكان يبدو - فى أول الأمر - وكأنه اكتشاف فلسفى . رغم أن هذا المصطلح كان مألوفاً فى الفكر الألماني ، ولكن الشعوب الآخر - كما يرى هيجل - كانت تجهله ، فالفرنسيون يطلقون على هذا المبحث اسم نظرية الفنون Theorie des Arts ، بينما الانجليز يدرجونه فى النقد Critic

وقد استخدم مصطلح الكالستيقا Callistics ، نسبة الى كلمة Callis وتعنى فى اللغة اليونانية القديمة « الجمال » ، والمقصود بهذا المصطلح اليونانى ليس الجمال بوجه عام ، وانما الجمال بوصفه ابداعاً فنياً ، ويقترح هيجل عنواناً آخر هو « الفن الجميل » ، Philosophy of Fine Art الذى اتخذه عنواناً لمحاضراته ، لأنه يرى أن مصطلح الاستطيقا ليس أنسب المصطلحات ، لكنه أكثرها شيوعاً وتوطيداً بين دارسى الفن (V) .

وهكذا نجد أن هيجل يعتمد على تفرقه بين نظرية الفن وفلسفة الفن للرد على الاعتراض الأول ، الذى يتساءل كيف يمكن دراسة الجمال رغم أشكاله المتنوعة غير المنتهية ، فإذا كانت نظرية الفن تبدأ من الخاص ، أو الجزئى أو المدرك ، حتى تصل الى القواعد العامة لكل نوع فنى ، فإن فلسفة الفن تبدأ من العام ، والاساس الذى ينبغى أن تقوم عليه دراسة الجمال ، ليس هو الخاص ، الجزئى ، وانما العام ، وبلغة هيجل «الفكرة» ، ولذلك فهو يبدأ بالفكرة أو المدرك الكلى ، ومعنى هذا أن هيجل لا يريد أن يبدأ بحثه بدراسة الموضوعات الجميلة ، بل بدراسة « فكرة الجمال » ، ولا شك أن هيجل يساير هنا أفلاطون الذى قال قديماً فى محاورة هيبياس : « انه لا بد لنا أن نوجه أنظارنا الى الجمال نفسه ، بدلاً من الأشكال الجزئية التى نقول عنها جميلة » (A) ، لأنه يريد أن يبدأ من الجمال بوصفه فكرة أو حقيقة كلية ، لكى يتحاشى الوقوع فى المأزق الذى تسببه كثرة الموضوعات الجميلة أو تعدد مظاهر الجمال . بل ان هذا التعدد والتنوع فى الأشكال الفنية هو الذى يفرض علينا - من وجهة نظر هيجل - أن نبدأ بالكلى ، أى الجمال الذى يحتوى التنوع ، وهذا ما سبق أن عبر عنه أفلاطون ، ولكن هيجل يطور أفكار أفلاطون ويبين أن الفكرة الكلية ،

Ibid : p. 1.J ...JJJJJ

(v)

Plato : Greater Hipplas : p. 7. (Trans. by : B. Jowett.

(A)

from Aesthetic Theories, ed. by : K. Aschenbrenner. New Jersey, 1965).

لابد أن تتمايز - فيما بعد - وتتخصص لكي يتولد عنها التنوع والكثرة ، بحيث نستطيع أن ندرك الفروق بين الأشكال الفنية المختلفة .

أما رد هيجل على التساؤل الثاني ، الذى يقول : كيف يمكن دراسة الفن فلسفيا ، فى حين أن الفن هو موضوع الاحساس والعاطفة والخيال ؟ أى أنه ليس موضوعا للدراك والفهم والمعرفة ، وبالتالي فإن ادخال الفكر على الأعمال الفنية يقضى على الجانب النوعى للفن . ويرد هيجل على هذا ، بأن الأعمال الفنية اذا كانت وليدة النشاط الروحى للانسان ، فإن الفن لا يمكن أن يخلو تماما من كل طابع فكرى وروحى ، صحيح ان للفن طابعاً جسيا واضحا ، لكن الأعمال الفنية هى أقرب الى الفكر والروح من شتى مظاهر الطبيعة الخارجية الجامدة ، والساكنة ، وإذا لم تكن للفن مثل هذه الطبيعة الروحية ، فإن الروح لا تستطيع أن تتعرف على ذاتها « Alienated » فى سائر منتجات الفن ، ولا ينكر هيجل أن الروح تغترب عن ذاتها فى الأعمال الفنية ، لأن طبيعة الفكرة الشاملة الفنية تستحيل الى صورة حسية تستثير العاطفة وتنبه الحساسية ، ولكن العمل الفنى - رغم ذلك - هو ظاهرة روحية تدرج تحت التفكير التصورى ، وبالتالي فإن موضوعه يقبل الدراسة الفلسفية ، لأنه حين يسعى العقل البشرى الى فهم الظاهرة الجمالية ، فانه يستجيب فى هذا لحاجته الطبيعية التى تملئها عليه طبيعته فى تسليط الفكر على كل حقيقة مهما كانت . فالروح يحاول ادراك ذاته عن طريق تحويل الأشكال الفنية المتخارجة والمستلبة الى الفكر وارجاعه اليه على هذا النحو ، فاذا كان الفن ينتسب الى طبيعة مغايرة للفكر وهى الحدس والشعور والخيال ، فإن الفكر يدرك نفسه فى هذا الآخر المغاير لذاته (٩) .

ويطرح هيجل سببا آخر لدراسة الفن دراسة فلسفية ، وهو سبب تاريخى وحضارى ، وهو أن العصر الذى نعيش فيه لم يعد يعطى للفن تلك المكانة الكبرى التى كان يتمتع بها قديما ، وبالتالي فالفن فى العصور الحديثة أصبح موضوعا للتصور والتمثل وتجرد من الطابع العينى المباشر الذى كان سائدا فى الحضارات القديمة ، حيث كان الفن يوفر للشعوب حاجاتها الروحية ، وتجد فيه تصوراتها عن العالم والكون ، أى كان خبرة معاشة تتسم بطابع حيوى مباشر ، ولذلك كان الفن يتحد بالدين والفلسفة لديهم (١٠) . وهذا هو الفارق بين حضارتين ، فالفن كان يمثل بالنسبة

Hegel : Aesthetics, p. 31.

(٩)

Ibid : p. 8.

(١٠)

للشعوب القديمة اشباعا روحيا ، بينما تضائلت مكانة الفن فى حياة الانسان فى العصر الحديث ، فلم يعد يعبر الفن وحده عن نقاه الانسان . وانما نجد ثقافة الانسان تعبر عن نفسها فى القانون والتعليم والوضع السياسى والاجتماعى ، ولذلك أصبح الانسان فى العصور الحديثة ميلا الى صياغة أى موضوع صياغة مجردة وعامة ، وبالتالي أصبح الفن - أيضا - موضوعا للتفكير انتأملى المجرد ، لأنه اذا كانت الحضارة المعاصرة قد أصبحت خاضعة تماما للقواعد والقوانين والتصورات المجردة . فان الانسان قد فقد جانبا من الحساسية الفنية المباشرة ، التى كان يتمتع بها الانسان اليونانى فى حضارته القديمة ، وهذا نتيجة لتغير دور الفن فى حياة الانسان المعاصر عنه مئى حياة الانسان فى الحضارات القديمة ، حيث كان الفن يتدخل فى كل شئ فى حياة الانسان ، الى ان أصبح يظهر وكأنه شئ فائق عن الحاجة ، ولهذا يشير هيجل الى أننا أصبحنا نميل الى الاقتصاد على التأمل فى الفن واطلاق بعض الأحكام العقلية عليه . ولم تعد الظاهرة الجمالية خبرة معاشة ، وانما موضوعا للتفكير .

ويرد هيجل أيضا على أولئك الذين يذهبون الى أن الفن لا يصلح موضوعا للبحث العلمى أو للدراسة الفلسفية ، بحجة أن الفن منزه عن الفائدة العملية وهو نشاط كمالى ، فهو لا يخرج عن كونه أداة للهو أو اللعب ، وأصحاب هذا الرأى يؤكدون أن النشاط الفنى قد كان دائما لا يتدخل فى عداد الأعمال النفعية ، ومن ثم فانه ليس هناك مكان لمعالجة هذا النشاط بطريقة علمية . ولذلك ظهر رد فعل عنيف ضد هذه التصورات ، فقامت فلسفات تؤكد أهمية وجدية النشاط الفنى ، وضرورته فى الحياة العملية ، بينما ظهرت اتجاهات أخرى تحاول تحديد الدور الذى يمكن أن يقوم به الفن فى الحياة الانسانية ، وفى الفكر ، فنظروا للفن بوصفه وسيطا بين العقل من جهة ، والحساسية من جهة أخرى ، أو بين الميول من جهة ، والواجبات من جهة أخرى ، ولكن هيجل يرفض التأليف بين العقل والواجب عن طريق الفن ، ويرى أنها محاولة عقيمة تحاول أن تجعل من الفن تابعا ، أو خادما لسيدى ومحققا لغايات لا تنبع منه ، وبالتالي تجعلنا لا ننظر للفن بوصفه غاية فى ذاته ، انما بوصفه أداة أو وسيلة (١١) .

وواضح أن هيجل يقصد الفلسفة الكانطية التى حاولت أن تبعد الفن عن الفائدة العلمية ، وهذا نتيجة لعدم اهتمامها بمضمون الفن ، بل

وفصلها بين ظاهر الفن ، ومضمونه ، ولذلك فان نقد هيغل للفلسفة الكانطية هو - فى الحقيقة - دفاع عن الفن ، وعن الدور الذى يمكن أن يقوم به فى الحياة المعاصرة ، لأنه اذا فرغنا الفن من مضمونه الحقيقى ، ونزهنه عن الفائدة العملية ، وفصلنا شكله عن مضمونه ، فانه يتحول لعب مجرد ، فانه « يحق لهيغل أن يقول بأن الفن تحليل ، وبأنه مشرف على الموت فى العصر الحديث » (١٢) .

وهناك حجة أخرى يرددها البعض ضد امكانية قيام علم الدراسة لفن ، بحجة أن الفن هو ملكوت الظاهر والأوهام ، وبالتالي فهو لا يصلح موضوعا للدراسة الفلسفية ، ويستند أصحاب هذا الاتجاه - فى رأيهم هذا - الى أن الموضوعات الجديرة بالاهتمام هى الموضوعات الواقعية التى ليس فيها اثر للوهم أو الخداع ، بينما النشاط الفنى يقترن عادة بالأوهام والمظاهر ، وبالتالي لا يمكن أن يكون الفن هدفا حقيقيا للدراسة الفلسفية .

وفى خلال رد هيغل على هذا الاتجاه ، يتفق مع هذا الاتجاه - فى البداية - على أن الفن يخلق مظاهر Appearances ، بل انه يحيا على الظاهر بمعنى أن الفن يخلق ظواهر وأشكالا ولا يتحقق وجوده الا من خلال الشكل الظاهرى لحاستى السمع والبصر ، ولكنه لا يتفق معهم فى أن مظاهر الفن ليست وهما ، حتى لو كان للفن وجوديا وهما ، وهو يبين فساد حجنتهم من خلال تأكيدهم على أن الظاهر ليس وهما ، الا اذا كان الظاهر شيئا لا ينبغي وجوده ، بينما الظاهر ضرورة أساسية فى الفكر والوجود ، لأنه لابد لكل ماهية ، بل ولكل حقيقة ، لكى لا تظل محض تجريد ، أن تظهر وتنعين (١٣) ، ولذلك فان الفكرة الشاملة والحقيقة لديه - كما أشرنا فى الفصل الأول من البحث - ليست تجريدا أجوف ، وانما لابد لها أن تتشخص وتنعين ، ولذلك فان المظهر - فى حد ذاته - ليس وهما ، أو خداعا ، ولذلك فهو يعتقد أن الظاهر ذاته لحظة جوهرية من الماهية ، وهكذا يتبين لنا المقصود من الظاهر عند هيغل ، على مستوى الفكر ، لكن ما هو المقصود بالظاهر فى الفن لديه ؟ ان الظاهر فى الفن يرتبط بالشكل ، ومن ثم فان للفن مظهرا من نوع خاص ، لأنه الشكل الذى يعكس المضمون العميق للعمل الفنى . لأن الظاهر أو الشكل الفنى يجعلنا نفقد وراء الاحساس المباشر والأشياء

(١٢) بندتو كروتشه : المجلد فى فلسفة الفن ، ترجمة سامى الدروبي ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ١٦٩ .

Hegel : Aesthetics, p. 8.

(١٣)

التي ندركها ادراكا مباشرا ، ومن هنا فان ظاهري الفن ، يختلف عن ظاهري الحياة اليومية الواقعية ، لأنه لو تعمقنا في النظر الى الواقع الحسي الواقعي - الذي يعد البعض أصدق من العالم الفني - لوجدناه أشد خداعا وأكثر سطحية من عالم الفن بكل ما فيه من مظاهر وأوهام . لأن الواقع الحسي هو واقع جزئي مباشر ، لا يؤدي الى الحقيقة ، لأن ما نسميه الحقيقة في حياتنا العادية هو مجموع المواضيع الخارجية ، والأحاسيس التي تزودنا بها ، والحقيقة ليست هي الموضوعات الجزئية ذاتها أو الأحاسيس المباشرة ، وإنما البعد الكلي لها ، ولذلك فان صفة « الوهمي الخداع » تصدق على العالم الخارجي الواقعي ، أكثر مما تصدق على العالم الفني بكل ما فيه من مظاهر ، وإذا كان الحقيقي - في رأي هيجل - إنما هو ذلك الذي يوجد في ذاته ، ولذاته ، بحيث يكون له - من جهة وجود في المكان والزمان ، ومن جهة أخرى ، وجود حقيقي وواقعي لذاته وفي ذاته - فان الطابع « الحقيقي » للفن يظهر حين يساعد الانسان على تجاوز واقعه ، عن طريق العبور من مظاهر العالم « النثري » الى العالم الداخلي للأحداث ، أي المضمون الحقيقي للعالم ، وهو بذلك يفتح للانسان آفاقا واسعة لادراك تجليات المطلق في صورة مرئية محسوسة (١٤) . في حين اذا اكتفى الانسان بتجربته العادية في الحياة الواقعية ، فانه لا يثمر على الحقيقة الجوهرية الا من خلال الأحداث العارضة ، فتبدو له مشوهة وحافلة بالجزئيات ، ولكل يمكن القول - بلفظ النقد الأدبي الحديث - أن الواقعية التي تظهر لنا في العالم الفني مختلفة جد الاختلاف عن الواقعية في العالم الخارجي ، فالواقعية في الفن - التي تنعكس في ظاهري العالم الفني - ذات طابع كلي جوهري ، تشير الى ما وراء الواقع من معان وأفكار عن طريق تجسيدها لظاهر الحياة ليتم سلبها في مرحلة أعلى لدى الانسان ، بينما الواقعية في العالم الخارجي تقف عند الادراك المباشر الجزئي للأحداث وهي تحجب الفكر تحت ركام من التفاصيل اليومية النثرية . ولذلك يقول هيجل : يترتب على جميع هذه الملاحظات عن طبيعة الجمال ، انه اذا كان من الممكن أن نصف الفن بأنه ظاهري ، فان ظاهريه ذو طبيعة خاصة جدا ، انه ظاهري على طريقة الفن ، التي لا تمت بصلة من قريب أو بعيد الى المعنى الذي نفهمه من الظاهر بشكل عام ، (١٥) .

ويترتب على هذا رفض هيجل أن تضع الفن في مستوى أدنى من الفكر . بحجة أن الفن يتوقف عند المظهر أو الظاهر ، بينما الفكر ينفذ

Ibid : p. 9 & p. 54.

(١٤)

Ibid : p. 8 .

(١٥)

الى جوهر الأشياء ، لأن النشاط الفنى - من وجهة نظر هيغل - فى حقيقة ، هو نشاط روحى ينشد الحقيقة مثله مثل الفكر (الفلسفة) سواء بسواء ، فحتى حين يضع الفن بعض المظاهر ، فإنه لا يقصدها لذاتها وإنما يتيح لنا أن نفقد من خلالها الى الحقيقة الروحية الى هى من طبيعة فكرية أيضا ولذلك فإن مظهر الفن هو تجل للروح ، بل أن الفن هو الوحدة التى تجمع بين المظاهر والباطن ، أو بين الطبيعة والروح ، والمثل الأعلى للفن هو الذى يرفع التناقض بين الحياة المادية والحقيقية الروحية . صحيح أن الروح تجد صعوبة فى أن تلتقى بذاتها وتتعرف على نفسها فى الطبيعة والمادة ، ولكن مهمة الفن أن يعمل على صيغ الطبيعة بصيغة روحية حتى يسمو بالمادة الى مستوى الروح ، وهنا قد يعترض البعض بأن الفكر نشاط حر يعد غاية فى ذاته ، بينما الفن مجرد وسيلة تحقق لنا بعض المتع واللذات ، فكيف نجعل من النشاط الفنى موضوعا مستقلا للبحث الفلسفى القائم بذاته ؟ ويرد هيغل على ذلك بقوله : « أن للفن رسالة سامية تضعه على قدم المساواة مع كل من الدين والفلسفة (١٦) ، والدليل على ذلك ، أن الفن هو وسيلة من وسائل التعبير عن الحقيقة الالهية The Divine Truth وعن شتى الحاجات السامية والمطالب الرفيعة للروح ، ولكن الفن يختلف عن كل من الدين والفلسفة من حيث أنه يمتلك القدرة على صياغة تلك الأفكار السامية فى صورة « تمثل حسنى Sensuous Representation يجعلها فى متناول ادراكنا » فالاعمال الفنية تقوم بدور الوسيط بين الخارج والداخل ، أو بين المحسوس والمقول ، أو بين الطبيعة والفكر المحض ، وبهذا المعنى يمكن أن نقول ان الفن هو الوسط Media الذى نحاول من خلاله أن نربط العالم الخارجى بالفكر المحض ، أو التوفيق والمصالحة بين الطبيعة والواقع المتناهى من جهة ، وبين الحرية اللامتناهية والفكر الشامل من جهة أخرى ، فالروح يخلق روائع الفنون الجميلة ليعبى اهتماماته من خلالها ، ولكن هيغل يؤكد أن هناك حدودا لتعبير الفن عن المطلق ، تفرضها عليه طبيعة المادة الحسية التى يستخدمها الفن فى التعبير ، فالفن قد يصطدم ببعض القيود من المادة الحسية ، فلا يستطيع أن يعبر عن أرقى صور الحقيقة ، لأن للفكرة أو المطلق - فى بعض الأحيان - وجودا عميقا يستعصى على التعبير الحسى ، وبالتالي فإن مضمون الحقيقة الروحية هو فى متناول الدين والحضارة أكثر منا هو فى متناول الفن (١٧) . والسبب فى ذلك يرجع الى أن مضمون ثقافتنا ، وديانتنا الراهنة ، يجعل من الدين

Ibid : p. 7.

(١٦)

Ibid : pp. 8-9.

(١٧)

والحضارة النابعة من العقل درجة أعلى من درجة الفن ، ونتيجة لهذا ، قد يعتقد البعض بعجز الفن عن اشباع حاجات الانسان القصوى الى « المطلق » ، لأن انسان العصر الحديث لم يعد يقدر على ان يوقر ، بل صار موقف الانسان من ابداعات الفن أكثر حيطة وتبصراً « ففى حضرة الفن نشعر أننا أكثر حرية عن ذى قبل - يقصد العصور القديمة التى كانت تقدر الفن - يوم أن كانت الأعمال الفنية أسمى تعبير عن الفكرة » (١٨) .

ولذلك فالإنسان الحديث لم يعد يقدر على الفن ، وإنما أصبح ينظر اليه نظرة نقدية ، وهذا ما نجده فى اهتمام الانسان الحديث فى دراسة الفن وتمحيصه ، وتعريفه ، ودراسة وظيفته ومكانته فى الحياة المعاصرة ، صحيح أن الانسان المعاصر لا يزال يعجب بالفن ، ويتأثر به ، ولكنه لم يعد يرى فيه الوسيلة الوحيدة الممكنة - كما فى الماضى - للتعبير عن المطلق .

ويخلص هيجل من توصيف حالة الفن ومكانته فى الحياة المعاصرة الى أن الفن أصبح يبدو وكأنه شيء من أشياء الماضى ، لأنه فقد فى نظرنا طابعه الحى ، وضرورته الحيوية ووجوده الحقيقى ، وأصبح مجرد وجود تصورى ذهنى . ونحن اليوم حين نتناول أى عمل فنى ، فإن أول ما نتناوله - الى جانب المتعة الفنية المباشرة - هو الحكم العقلى على مضمونه ، وعلى وسائل تعبيره ، وعلى مدى تطابقها مع مضمون العمل الفنى .

٣ - طبيعة الفن :

بعد أن حدد هيجل موضوع فلسفة الفن وعلم الجمال ، الذى يدرسه ، فإنه يهتم بعد ذلك ، بدراسة طبيعة الفن ، فنراه يستعرض شتى النظريات التى قيلت فى تحديد ماهية النشاط الفنى ، مبتدئاً بالنزعة الطبيعية التى تنسب للفن مهمة محاكاة الطبيعة واللحظة الحاضرة بكل ما فيها من تفاصيل ، وهذه النزعة كانت موجودة لدى السوفسطائية.

Ibid :

(١٨)

ولدى أكبر ممثلها بروتاجوراس الابدورى ، وجورجياس الليونتينى ، فالجمال لديهم هبة الهية يتفرد بها الفنان عن غيره من البشر ، وانما الفن هو مهارة مكتسبة بالخبرة الانسانية والتعليم ، وبالتالي فالجمال والفن لا يعبر عن مثال مطلق ، لأن الفن لديهم لا ينطوى على خير أو حفيقة أو جمال ، صحيح ان هيجل لم يذكر أسماء فى معرض تقديمه للاتجاهات التى درست النشاط الفنى ، لكن يمكن القول ، أنه يقصد نظرية الفن لدى السوفسطائية ، لأن المحاكاة التى تقوم على الالتزام الحرفى بكل تفاصيل الواقع الحسى ، ليست موجودة عند أفلاطون أو أرسطو ، فالمحاكاة عند أفلاطون هى محاكاة للمثال الخالد ، والمحاكاة عند أرسطو ، يتدخل فيها الفنان بوعيه فى استكمال بعض الجوانب الناقصة ، « أما عبارته القائلة بأن الفن يحاكي الطبيعة فلا تعنى - كما يبدو لأول وهلة - أن على الفنان ان ينقل ما يراه فى الواقع نقلا حرفيا وانما المقصود - هنا - هو عملية الخلق لكائنات تامة الصورة يكونها الفنان حين يضيف على المادة التى يستعملها صورة وشكلا » (١٩) ، وهو يقصد أيضا الاتجاهات والنظريات التى تحاول أن تسقط على الفن أحكامها الخارجية التى لا تنبع من طبيعة الفن ذاته ، ولذلك فهى تحاول أن تجعل الفن يحاكي الطبيعة ، ولذلك يقررون - فيما يروى هيجل عنهم - أن الانسان يجد لذة فى خلق مبدعات فنية تجيء مطابقة لبعض الموضوعات الطبيعية ، التى يلتقى بها الانسان فى تجربته العادية . ويريد الانسان بذلك أن ينافس الطبيعة ، وأن يثبت مهارته بخلق أشياء لها مظهر طبيعى ، ولكن هيجل يرد على هذا الاتجاه حين يبين أن الانسان لا يستشعر لذة حقيقية الا حين يبدع شيئا يحمل طابعه الخاص ، ولا يكون تكرارا أو نسخا لموضوعات أخرى تقع عليها أنظارنا فى العالم الطبيعى (٢٠) ، والمهارة الفنية الحقيقية تتجلى فى ابداع منتجات تكون وليدة النشاط الروحى للفكر البشرى ، بالإضافة الى أن تعريف الفن بأنه محاكاة يجعل للفن هدفا شكليا محضا ، وهو إعادة صنع الأشياء الموجودة بالفعل - فى العالم الطبيعى - من خلال الوسائل والقدرات المتاحة للانسان ، وهذا معناه أن الانسان يظل عبدا للطبيعة ، لأنه يبذل جهده فى تقليد الطبيعة فحسب ، هذا بالإضافة الى أن الفنان حين يعبد الى منافسة الطبيعة عن طريق المحاكاة ، فانه انما يحكم على فنه بأن يظل دائما دون مستوى الطبيعة ، ذلك لأن الانسان حين يقتصر على المحاكاة ، فانه لا يتجاوز حدود الطبيعة ، فى حين أنه لابد لمضمون الفن من أن يجمل طابعا روحيا ،

(١٩) د - أميرة حلمي مطر : فلسفة الجمال ، « مرجع سبق ذكره » ، ص ٦٢ .

Hegel : op. cit., p. 43.

(٢٠)

ولو اكتفى الانسان بتقليد الطبيعة ، ما استطاع أن يخترع الأدوات الكثيرة التي يستعملها ، لأنها ابتكار أصيل غير مقلد ، لأنها من صنعه مثل المطرقة والمسمار ، ولذلك فإن الأسان تظهر مهارته أكثر في الأعمال التي تنبثق عن روحه أكثر من الأعمال التي يحاكي بها الطبيعة (٢١) . ويسخر هيجل من الأعمال الفنية التي تحاكي الطبيعة مثل زوكسيس Zeuxis (٢٢) الذي كان يرسم عنباً كان الحمام ينخدع به ، ويأتي إليه لينقره ، بقوله : « أن هذا الرسم قد يخدع الحمام والقرود ، ولكنه لا يخدع الأسان ، لأنه مجرد عمل متكلف ومتصنع ، وليس انتاجاً حراً من قبل الفنان » (٢٢) ، ويرى هيجل أن النظرة التي تؤكد على المحاكاة في الفن تضع الذاكرة ، بدلاً من الخيال المبدع ، كأساس للانتاج الفني ، لأن الفنان حين يحاكي الطبيعة ، فإنه يرهق نفسه في تذكر التفاصيل الدقيقة ، بدلاً من أن يجعل خياله المبدع يقوده ، وهذا معناه حرمان الفنان من حريته في استخدام ملكاته في التعبير عن الجمال (٢٣) .

وعلى الرغم من هجوم هيجل على الفن الذي يحاكي الطبيعة ، إلا أنه يقر أن الفنان في حاجة إلى العودة إلى الطبيعة من أجل أن يقوم بدراسات طويلة وشاقة كي يفهم العلاقات التي تقوم بين الألوان بعضها ببعض ، ولكي يقف على الفوارق الدقيقة التي تميز الأشكال الطبيعية بعضها عن البعض الآخر ، ولكي يفهم تفاغلات الضوء والظل وانعكاساته ، ولكن هذا كله لا يعني أن تكون الدعامة الأساسية للفن هي الاقتصاد على محاكاة الطبيعة .

وإذا كان الأساس عند هيجل هو أن « الفن يعبر عن الروح ، فإن النزعة الطبيعية لا تكفي لتفسير التشاؤم الفني ، لأنها تجعل من الطبيعة هي الغاية الأسمى ، لأنها الأصل ، والفن مهما حاول تقليد الطبيعية فهو يبقى مجرد صدى لها ، لأن الأعمال الفنية – مهما بلغت درجة الكمال – تظل ينقصها شيء ما بالقياس إلى النموذج الطبيعي ، ومثال ذلك ، أن الفنان حين يحاول رسم صورة لشخص ما فإن لوحته لا يمكن أن تكون مجرد نقل لبعض الملامح ، أو محاكاة لبعض القسيمات ، بل لابد – من وجهة نظر هيجل – أن تجيء اللوحة معبرة عن إدراك الفنان الخاص

Ibid : p. 42.

(٢١)

Zeuxis (٢٢) رسام إغريقي من النصف الثاني للقرن الخامس قبل الميلاد .
من أشهر فنانى العالم القديم .

Ibid : pp. 42-43.

(٢٢)

Ibid : p. 45.

(٢٣)

لشخصية صاحب تلك الصورة . هذا بالإضافة الى أن التمثيل Representation ، قد يتوافر في بعض الفنون كالتصوير والنحت ، ولكنه يكاد يكون معدوما أو شبه معدوم في فنون آخر كالمعمار والشعر ، لأنه لا توجد نماذج طبيعية يحاول الشعر أو العمارة تقليدها (٢٤) . ولذلك فإن العمل الفني الذي يعبر عن الروح ، هو الذي يجعل الفنان يتحرر من اسار الجزئي ليعبر عن الكلى في شكل حسي ، ويشير هيجل - هنا - الى موقف الاسلام من التقليد الأعمى للطبيعة ، فيبين أن الاسلام يرفض النزعة الطبيعية في الفن ، لأن الطبيعة ذات طابع روحي ، ولأن من خلقها قد وهبها الروح ، ويذكر هيجل أحد الأتراك الذي علق على صورة مرسومة قدمها له أحد الرحالة (*) - وهي صورة سمكة - بأن هذه السمكة ستقف يوم القيامة تتهمك بأنك صنعتها دون أن تعطيها روحا (**).

ونخلص من معارضة هيجل للمحاكاة في الفن الى تأكيد بعض سمات فلسفة الفن عند هيجل وهي :

- لا يجوز أن يكون العالم الطبيعي هو القانون والمثل الأعلى للفن والتمثيل الفني ، صحيح أن الفن يقتبس مظهره من العالم الحسي ، لكنه لا يتخذ مضمونه من خلال التوقف عند العالم الطبيعي ، وإنما يهدف الفنان الى تجاوزه ، والتوسط بين العالم الطبيعي والعالم الروحي .

- لا يمكن أن نجعل من المحاكاة هدفا للفن ، لأنه - بهذا - نحكم على الجمال بالزوال ، ذلك لأن الفن - حينذاك - لن يطرح شيئا جديدا ، لأن هناك فنونا بكاملها لا تحاكي الطبيعة مثل « الهندسة المعمارية » والشعر غير الوصفي « البعيدين عن محاكاة الطبيعة » .

- تؤدي المحاكاة الى أعمال ليست فنية ، تعتمد على الأعيب في أسلوب الفنان ، وتعتمد على الذاكرة لا الخيال .

Ibid : p. 52.

(٢٤)

(*) الرحالة هوجييس برومس James Bruce ١٧٢٠ - ١٧٩٤ م وقد ذكر

هذا في كتابه « رحلات لاكتشاف نهر النيل » .

(Travels to Discover the Source of the Nile)

(**) يذكر هيجل - هنا - أيضا الحديث النبوي الشريف ، « يعذب المصورون يوم القيامة » ويرى بعض الباحثين أن المقصود بهذا الحديث هو « يعذب المصورون الذين يصورون اله تصوير الأجساد ، ولكن فهم الحديث على أن منع التصوير أيا كان موضوعه » مما أدى الى الاهتمام بالفن التجريدي . لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر . د . عفيف بهنسي : جمالية الفن العربي - ١٩ وما بعدها .

— ان الطبيعة والواقع من مصادر الفن الرئيسية . لكنهما ليسا المصادر الوحيدة له .

بعد أن حلل هيجل النزعة الطبيعية وحلل موقفها من طبيعة الفن ، ينتقل الى نظرية أخرى تقول ان وظيفة الفن تنحصر في إثارة الحواس والعواطف وشتى الانفعالات ، بحيث يكون مضمون الفن مشتملا على كل مضمون النفس ، وقد عبر هيجل عن هذا المعنى حين قال : « ان الفن ينقلنا الى مواقف لم نعرفها في تجربتنا الشخصية ، وينقل الينا تجارب الآخرين ٠٠٠ بحيث نصبح قادرين على أن نحس احساسا عميقا بما يجري في داخلنا ٠ هكذا يعلم الفن الانسان عن نفسه ، فيوقظ مشاعر راقدة . ويضئها في حضرة اهتمامات الروح الحقيقية ٠٠٠ من خلال تحريكه لجميع المشاعر التي تفيض في النفس الانسانية ، في عمقها وغناها وتنوعها ، ويدمج كل ما يجري في المناطق الباطنية في النفس في حقل تجربتنا » (٢٥) أي أن الفن يهز جميع المشاعر لدينا ، حتى تبقى حواسنا منفتحة على كل ما يجري خارج أنفسنا ، ويتم هذا بواسطة ظاهر التجارب الواقعية التي يقدمها الفن ، أي بواسطة اشارات وصور وتصورات لها مضمون واقعي ، وهدفها هو التعبير عن هذا المضمون ، وهنا تكمن قوة الفن الخاصة وقدرته لنوعية ، في أنه يجعلنا نتصور أشياء وموضوعات غير واقعية ، تبدو لنا كما لو كانت واقعية ، ولكن هيجل يرى أنه — حينذاك — لن يكون مضمون العمل الفني هو المهم ، لأن المهم هو استثارة الانفعالات والعواطف عند المتلقي ، عن طريق خلق مضامين شتى ، فيشعر المتلقي بالحب أو الكراهية ، أو الفرح ، أو الغضب ، الخ (٢٦) ، وتبعاً لذلك فإن دور الفن سوف ينحصر في استثارة هذه العواطف سواء كانت نبيلة أو حقيرة ، وهذا معناه أن قدرة الفن ستكون قدرة صورية خالصة ، وبالتالي يتفصل مضمون الفن عن شكله ، وإذا كن الفن يستطيع أن يتسامى بالانسان الى كل ما هو نبيل وحقيقي ، فإنه يستطيع أيضا — اذا ركز على استثارة العواطف والانفعالات فحسب — أن يفرق الانسان في الشر والاهواء المدمرة ، ولذلك فإن هيجل يرى أنه من الضروري ألا نجعل غاية الفن مجرد استثارة العواطف البشرية — ليسا كانت — وإنما يجب أن نحصر على أن تكون هذه الاستثارة مصدرة من نوع من التخفيف من حدة البربرية البشرية بشكل عام ٠ لأن من واجب

Ibid : p. 42.

(٢٥)

(٢٦) يذكر هيجل هنا بيتا من الشعر للشاعر اللاتيني تيرانس : Terence

« ما من شيء انساني يمكن أن يظل غريب عن الانسان » ونصه باللاتينية (Nihil humani a me alienum puto Heaut)

الفن أن يخفف من حدة عواطفنا وانفعالاتنا وأن يعمل على تهذيب رغباتنا وشهواتنا ، عن طريق الحد من الغرائز والنوازح والاهواء (٢٧) .

وهذا يعنى أن الفن فى حد ذاته هو تحرر ، فالإنسان يتحرر حين يجد الفن يمثل - له - أهوائه الذاتية وغرائزه ، فيظهر للإنسان ما هو كائن عليه ، فيعى كينونته ويتحرر . بل أن الفن حين يحول الاهواء الانسانية - من خلال تشخيصها - الى موضوعات للوعى ، فانه يجرد العواطف والغرائز من شدتها ، وتموضعها يؤدى الى جعلها خارجية بالنسبة له . فالعاطفة حين تمر فى التصور والتمثيل من خلال الفن ، تخرج من حالة التركيز عليها ، وتعرضن نفسها لتحكمنا الحر (٢٨) .

وهكذا نرى أن هيجل قد استفاد من أفلاطون وأرسطو ، حول رؤيتهما لوظيفة الفن فى تهذيب انفعالات النفس ، ولكنه يعيد صياغة رؤيته بشكل جدلى ، يكشف به عن رؤيته لطبيعة النشاط الفنى ، فهو لا يطرح آرائهما فى الفن كوسيلة لتهذيب النفس فقط ، وانما يطرح الفن كوسيلة للتحرر عن طريق تموضع الانفعالات والعواطف فى تمثيل حسى خارجى ، مما يؤدى الى استعادة النفس لحريتها ، ومقاومة ضغط الحزن والعواطف عليها لأن تموضع العاطفة يعنى انفصالها عن شخصية الفنان ، واتخاذ موقف أكثر هدوءا ازاءها ، فالفنان الذى يكتب قصيدة عاطفية ، يريد أن يموضع عاطفته ، لتقل حدتها عنده ، لكى ينظر اليها موضوعية ، ولذلك يضحي الفن وسيلة للتحرر لدى الفنان والمتلقى عند هيجل (٢٩) .

يرد هيجل بعد ذلك على الذين يطالبون الفن بأن تكون له رسالة أخلاقية محددة ، فلا تكتفى بأثر الفن فى التأثير على المشاعر ، وانما تسعى الى أن يعطى الفن النفس مضمونا أخلاقيا يتيح القدرة على مكافحة الاهواء وقهرها ، أى يصبح للفن قدرة تطهيرية Catharsis أى تطهير النفس من الاهواء (٣٠) . ولكن هيجل يرى أننا لو طلبنا من الفن أن يقدم لنا بعض النصائح الأخلاقية ، فاننا عندئذ نقيم تصدعا بين مضمون العمل الفنى وشكله لأننا نحاول أن نقحم هدفا من خارج الفن ليصبح هدفا للفن ، ولذلك فهو يرى أنه لابد أن يكون هدف الفن نابعا منه ، ولهذا

Ibid : p. 46.

Ibid : p. 48.

Ibid : p. 49.

Ibid : p. 52.

(٢٧)

(٢٨)

(٢٩)

(٣٠)

فهو يرفض الآراء والنظريات الجمالية التي ترى في الفن مصدرا للذة أو البهجة ، أو وسيلة للتعليم أو الأخلاق أو الدين ، لأننا إذا ارتضينا للفن أن يكون له هدف أخلاقي - على سبيل المثال - فانتا تقيّد الفن في خلقه لأشكاله الفنية ، ونضيق من حجم الموضوعات التي يمكن أن يتناولها ، فالعمل الفني الذي يستعير مضمونه وهدفه من ميادين أخرى بشكّل مباشر ، تتعظم وحدة الشكل والمضمون في العمل الفني إلى نصفين . فتظهر لنا أفكارا تجريدية مكسوة بزخارف خارجية لا لزوم لها ، فإفكار المجردة ، تكتفي بنفسها وليست في حاجة إلى التمثيل الفني لأدراكها . صحيح أنه من الممكن استنباط بعض التعاليم من العمل الفني ، مثلما نتبين هذا من مقدمة دانتي اليجييري Dantis Alagheri لفردوس حيث يشير إلى المغزى العام لكل تشيد ، ولكن في هذه الحالة ، يشترط هيجل في هذا ألا يكون العمل الفني مجرد زخرف غايته تزيين مبدأ مجرد ، وأن يؤلف المضمون والشكل وحدة العمل الفني . وهذا يعني أنه يرفض التصريح في العمل الفني عن الموعظة الأخلاقية بشكل مباشر ، ولكن يمكن أن توجد بصورة ضمنية ، بحيث لا تبرز في العمل الفني . ولا تفرض نفسها كمنهج أو كقانون مجرد . فإذا كان فكر الفنان لا يمكن فكرا مجردا ، فإن موضوع الفن لا يمكن أن يكون موضوعا مجردا أيضا (٣١) .

والفن - من وجهة نظر هيجل - لا يمكن أن يقدم الأخلاق كثمر . لأن السلوك الأخلاقي هو في حد ذاته تعبير عن الصراع الدائم بين القانون العام المطلق وبين التوازع والعواطف والأهواء الطبيعية ، بمعنى أن سلوك الإنسان الأخلاقي هو حصيلة الصراع بين ما تمتلئ به نفسه من نوازع وأهواء ورغبات طبيعية وبين القوانين المجردة التي تتعارض مع رغبات النفس ، والإنسان في حياته اليومية أسير الواقع النثري ، العادي والمبتذل ، يئن تحت وطأة الحاجات الضرورية ويلهث وراء الغايات الحسية من جهة ، ويحاول السمو إلى ملكوت الحرية من جهة ثابتة ، لكي يطوع إرادته لقوانين وتجريدات عامة (٣٢) . وهذا التعارض يجعل الإنسان يتأرجح دائما من الواجب إلى العاطفة ، ومن الحرية إلى الضرورة ، ومن العيني إلى المجرد (٣) .

Ibid : pp. 52e53.

(٣١)

Ibid : p. 54.

(٣٢)

(*) اهتم هيجل - على المستوى الفلسفي - بحل هذا التعارض . عن طريق مبدأ أعلى يمثل وحدتها المتناغمة بالحرية هو جوهر الروح ، والضرورة هي قانون الإرادة الطبيعية ، والحرية نفسها إلا حين تكون في صراع مع تقييدها .

وعلى هذا النحو ، يرى هيجل أن الأخلاق ذاتها تنطوي على تعارض وتناقض بين الروح والجسد ، فكيف يبسط الفن هذا التعارض ، ولا يتناوله ، ولا يكتفى بتقديم الموعظة الأخلاقية ، وهذا يعني أنه لا يمكن أن نفرض على الفن هدفا من خارجه ، لأن هذا يفصل الشكل عن المضمون ، ويبقى الفن أسير حدود الهدف الذى يريد التعبير عنه .

٣ - نظرية الفن وفلسفة الفن :

ميز هيجل بين النقد الفنى ونظرية الفن ، وفلسفة الفن ، فالتقد الفنى هو الذى يقوم بتحليل الأعمال الفنية وفقا لنظرية ما فى الفن ، التى تقوم بدورها بصياغة القواعد التى يصاغ من خلالها العمل الفنى فى عصر ما ، بينما فلسفة الفن « لا تسعى إلى فرض قواعد ما على الفن من أجل تحقيق الجمال ، وإنما عليها أن تبحث الجمال كما هو ، وكيف عبر عن نفسه - واقعيا - فى الأعمال الفنية ، دون أن تأخذ على عاتقها تقديم شروط ما للإنتاج الفنى » (٣٣) وعلى أساس هذا التمييز التى يقيمه هيجل بين النقد الفنى ونظرية الفن وفلسفة الفن ، ينتقد - هيجل - النقد الفنى ونظرية الفن ، لأن العمل الفنى من وجهة نظره لا يمكن أن يتقيد بقواعد معينة ، والا تحول العمل الفنى إلى عمل شكلى فقط ، لأن الذى يتقيد وفق القواعد هو العمل الالى ، والفن الذى يخضع للقواعد الصارمة الموضوعية من قبل ، هو فن شكلى آلى ، ويضرب مثالا على ذلك بكتاب « فن الشعر » Arts Poetica ، لهوراسيوس (**) الذى يضع فيه قواعد للشعر تتسم بصوممية بالغة مثل قوله على سبيل المثال : أن موضوع القصيدة يجب أن يكون مفيدا ، ويجب أن يكون تصوير الأشخاص مناسبا لسنهم ووضعهم الاجتماعى الخ (٣٤) .

Ibid : p. 18.

(٣٣)

(*) عرض هوراس Horace (٦٥ - ٨ ق م) آرائه الجمالية فى رسالته فن الشعر وقد كتب رسالته على هيئة قواعد تقريرية ، يجب على الشاعر اتباعها ، ويؤكد فيها على الدور الحاسم لمحتوى الفن ويطلب الشاعر بثقافة فلسفية ، ويعرف فيها - أيضا - أنواع الفنون الشعرية المختلفة ، ويتوقف بشكل خاص عند الدراما . انظر دراسة وهولامش د . لويس عرض وترجمته لفن الشعر لهوراس - الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

Hegel : op. cit., p. 26

(٣٤)

ويرى هيجل أن هذه القواعد عديمة القيمة والفائدة ، لأن العمل الفني ليس وصفة طبية يستطيع من يعرف خطواتها أن ينفذها ، وإنما العمل الفني إبداع من العبقرية والموهبة ، ولكن هذا لا يعنى أنه يسلم بالعبقرية أو الموهبة كمصدر وحيد للإبداع الفني ، وإنما يرى أن العبقرية هي استعداد طبيعي ولكي تكون العبقرية خصبة ومعطاه ، فلا بد أن تمتلك فكرا منظما ومثقفا ، وتدريباً وممارسة طويلة ، وذلك كما بينت في الفصل السابق ، حين تحدثت عن ذاتية الفنان كأحد عناصر رؤية هيجل للعمل الفني . وبينت أن هيجل يرى أن الإنسان الذي لديه موهبة الشعر ، لا يمكن أن يكون شاعرا دون دراسة لعلم العروض والقوافي . بمعنى أنه يجب على الفنان الموهوب - أيا كان - أن يدرس المادة الوسيطة التي يمارس فنه من خلالها . لكي يفهم قوانينها ، سواء كانت الكلمة ، أو النغم أو اللون ، أو الضوء . فالدراسة والتدريب اللذان يشترطهما هيجل بجانب المهبة للفنان ، لكي ينتج فنا ليس المقصود بهما التدريب على كيفية استخدام المادة الوسيطة في العمل الفني فحسب ، وإنما يعنيان أيضا أن يكون لدى الفنان تجربة عميقة صادرة عن الروح والحياة ، ولذا فهو يرى - أيضا - أن الفنان الموهوب الدارس ، الذي يخلو من تجربة عميقة لديه يريد أن يطرحها ، لا يمكن أن يقدم فنا يعبر عن الحقيقة ، ولهذا فإن أعمال « جوته » و « شيلر » الأولى باردة وغير ملهمة ، لأنهما لم يكن لديهما الخبرة العميقة التي يمكن نقلها ، بينما بعد أن بعد أن أدركا النضج أبدعا آثارا جميلة وعميقة ومكتملة الشكل (٣٥) . وهو مبرور - أيضا - لم يكتب أناشيده الخالدة إلا في شيخوخته ، وبناء على ذلك يمكن القول بأن هيجل يرى أن العمل الفني يجمع بين العبقرية أو الموهبة ، والدراسة ، والفكر أو التجربة ، وهذه العناصر الثلاثة للعمل الفني هي التي تميز الجمال الطبيعي ، بالإضافة إلى بعض السمات التي تميز الجمال الفني عن الجمال الطبيعي ، أولها : أن العمل الطبيعي قابل للفناء ، مثل المنظر الطبيعي ، أو الشجرة المورقة ، لأنها سرعان ما تذبل ، بينما العمل الفني يدوم ، لأن الفن يقوم بتثبيت اللحظة التي يصورها . وثانيها : أن العمل الفني يختزل الواقع الطبيعي الفردي ، ويقدم لنا صورة أكثر صفاء وشفافية للقيمة الجمالية التي يريد إبرازها بشكل مكثف ، وثالثها : أن الله يتجلى في وعي الفنان وروحه ، ولذلك فالعمل الفني تعبير عن الإلهي والروحي ، فإذا كان الجمال الطبيعي يصبر عن الإلهي في وسط حسي وهو الطبيعة ، فإن الجمال الفني يصبر عن الإلهي من خلال وسط أرقى وهو الوعي الإنساني الذي يقوم بدور كبير

— لدى هيجل — فى تشكيل العمل الفنى (٣٦) • بل إن الفن يغدو عند هيجل وسيلة لكى يظهر الانسان ما هو كائن فى داخله للخارج ، أى وسيلة للتخارج الذاتى ، واكتساب وعى الانسان بذاته ، فالانسان يكتسب وعيه بطريقتين : أولاهما طريقة نظرية ، أى أن يعى الانسان ما هو كائن بداخله ، وثانيتهما : طريقة عملية ، أن يسعى الى تمثيل ما هو بداخله فى شكل خارجى ، لكى يتعرف على نفسه بشكل أفضل ، ولهذا ينشأ الفن كوسيلة لكى يتعرف الانسان على نفسه فى شكل الأشياء الخارجية عنه ، فالعمل الفنى ينفصل عن الفنان بعد ابداعه ، ويصبح وسيلة لرؤية العالم من خلال الفن ، وذلك مثل الطفل الذى يلقي بأحجار فى الماء ، ليرى تلك الدوائر التى تتشكل من صنعته ، فيجد فيها ما يشبه انعكاس ذاته ، ولذلك نجد هيجل يقول : « يسعى الانسان عبر الموضوعات والأشياء الخارجية الى الالتقاء بذاته ••• تنطوى الحاجة العامة الى الفن — اذن — على جانب عقلانى ، يتمثل فى أن الانسان يوصفه وعيا ، يظهر ذاته ، أى يعرض نفسه لتأمله الخاص ولتأمل الآخرين ، وبالعمل الفنى يسعى الانسان — وهو صانعه — الى التعبير عن وعيه لذاته ، وتلك ضرورة كبرى تنبع من الطابع العقلانى للانسان ، الذى هو مصدر الفن وسببه ، مثلما هو مصدر كل نشاط ومعرفة » (٣٧) •

إذا كان هيجل قد بين معنى فلسفة الفن ، ونظرية الفن والفرق بينهما ، فما هو المقصود بالنقد الفنى لديه وعلى أى أسس يقوم عمل الناقد ، وما هو دوره فى تحليل العمل الفنى ؟ حول هذه التساؤلات يتحدث هيجل فى مقدمة كتابه « علم الجمال » ، بشكل غير مباشر ، حين يتناول الاتجاه الذى يحصر الفن فى المجال الحسى *Sensuous Sphere* فقط ، على أساس — أن هذا الاتجاه — ينظر للعمل الفنى بوصفه وجودا مدركا من قبل حواس الانسان التى تأتية من المجال الحسى ، وجعل غاية الفن هو إثارة المشاعر البهيجة ، ويرى هيجل أن هذه نظرة جزئية للفن ، لأنها تربط الفن بالشعور ، والشعور فى حقيقته ذاتى مجرد حين يختفى منه الشيء العينى ويزول ، ويتضح هذا حين نتحدث عن شعور الخوف ، فالخوف ينشأ لدى الانسان حين يكون هناك شيء ما يهدده بالقضاء عليه ، وهذا يعنى أن الخوف عبارة عن منفعة مهددة بالنفى ، ومن اتحاد الاثنين

Ibid : p. 30.

(٣٦)

Ibid : p. 31.

(٣٧)

ويقصد هيجل أن الانسان يتعرف على نفسه فى شكل الأشياء الخارجية عنه ، ويضرب مثلا على ذلك بالطفل الذى يلقي بأحجار فى النهر لكى يرى انعكاسات تلك الدوائر التى تتشكل من صنعته ، فيجد فيها ما يشبه انعكاس ذاته •

المنفعة وسلبها يتولد شعور الخوف ، وهكذا يتبين لنا أن مضمون الشعور - بما هو كذلك - تجريد بحث ، ولذلك لا يمكن أن نربط الفن بشيء ذاتي ومجرد تماما وإنما لابد للعمل الفني أن يكون له طابع من الشمولية والموضوعية ، بحيث حين نتأمل العمل الفني ، فإننا ننفذ إلى الجوانب الكلية ، ولا نتوقف عند الأشياء الجزئية العارضة ، بينما إذا ربطنا الفن بالشعور فحسب ، فهذا يعنى أننا سوف نتوقف عند الخاص . وعند مشاعرنا الذاتية (٣٨) .

وإذا أردنا أن نتذوق الأعمال الفنية بحيث نستغرق فيها ، ولا تصبح اقحام مشاعرنا الذاتية شرطا ضروريا لتمثل الفن الذى يوقظ فينا الشعور بالجمال ، فإن هذا يتطلب تدريبا خاصا ، وهذا ما يمكن أن تطبق عليه مصطلح الذوق Taste . ويقصد بهذا المصطلح بشكل عام نظام الاثارة لمجموعة محددة من القيم الجمالية نتيجة لتفاعل الانسان معها . وفى تاريخ الآداب الغربية يرجع ذبوع مفهوم الذوق الأدبى الى القرن السابع عشر مع ظهور النزعة الكلاسيكية المحدثه ، (٣٩) ، أما هيغل فيقصد بهذا المصطلح Taste ان يكون عند المرء شعور بالجمال أو حس الجمال ، وهو حالة من حالات الإدراك لا يتجاوز حالة الشعور . لكن هل يمكن الاعتماد على الذوق فى تحليل وتقييم العمل الفني ؟

والحقيقة ان هيغل يرى أن الذوق كيفية حسية فى إدراك الجمال ، والموقف الذى يتخذه من العمل الفني هو موقف حسى (٤٠) ولذلك فإن النقد الفني أو نظرية الفن التى تقوم على الذوق هى نظرة أحادية الجانب ، لأنها لا تقدم لنا أسسا لتحديد ماهية الجمال ، وتعجز عن تعميق الشعور ، لأنه - أى النقد الفني الذى يعتمد على الذوق فى نقده - ينظر للعمل الفني من وجهة نظر المظاهر الحسية فحسب ، أما ما يعمل فى داخل العمل الفني وعصره ، وعبقريه الفنان ، فإنه لا يستطيع أن ينفذ الى هذه الأشياء والموضوعات ، وهنا يظهر الناقد الخبير The Connoisseur (*) كضرورة لدراسة العمل الفني ، وهو يحتل

ibid : pp. 32-33.

(٣٨)

(٣٩) د. محمد وهبة : معجم مصطلحات الأدب . مكتبة لبنان . بيروت ١٩٧٤ ،

ص ٥٦٣ .

Hegel : op. cit., p. 43.

(٤٠)

(*) المقصود من هذه الكلمة الناقذ المتمكن من تقنية فن من الفنون أو أصوله الى

حد يؤهله لاطلاق حكم نقدى فيه .

مكان المتذوق الذى يبنى حكمه على الذوق الفنى Artistic Taste الحسى ، ولهذا فهو مختلف عن المتذوق الذى يعطى انطباعه الحسى عن العمل الفنى ، بينما الناقد نجده قد يتوقف عند الجانب الشكلى والتاريخى للعمل الفنى ويتجاوز هذا الى فهم الطبيعة العميقة للعمل الفنى ، وهذا ما يتطلب من الناقد أن يكون ذا ثقافة عميقة وواسعة تمكنه من دراسة العمل الفنى ودلالته التاريخية ، ومادته ، ومختلف شروط انتاجه ، وشخصية الفنان (٤١) .

وبناء على هذا ، يمكن أن نميز نوعين من النقد عند هيجل ، أولهما : النقد الذى يعتمد على الذوق كوسيلة لادراك العمل الفنى من خلال مظاهره الحسية ، ويعتبره هيجل أنه أقرب للتذوق الفنى منه الى النقد ، وهذا ما يطلق عليه فى النقد الحديث النقد الانطباعى (***) الذى يأخذ بتسجيل الاحساسات الذاتية ازاء ظواهر الادراك الحسى فى العمل الفنى ، و هو اتجاه ذاتى فى النقد الفنى يرجع فى تقييمه للعمل الفنى الى الأثر الفنى الذى يحدثه الفن فى متذوقه ، (٤٢) ، وثانيهما : النقد الذى يعتمد على معرفة الناقد Connoisseur الواسعة بالعمل الفنى ، نتيجة لفهمه للأثر الفنى من مختلف جوانبه ، وبالتالي فهو لا يتوقف عند الحدود المباشرة للعمل الفنى وانما يتجاوزها ، للخص فى أعماق العمل الفنى . والنوع الثانى من النقد هو النوع الذى يجذبه هيجل ، ولذلك فهو ينتقد النظريات الجمالية التى تقوم على مبدأ الذوق Taste ويبدأ نقده - لهذه النظريات - من خلال تحليله للعلاقة بين المظهر الحسى للعمل الفنى ، وذاتية الفنان ، فالفنان حين يستخدم المادة الحسية فى العمل الفنى ، فانه يضيف من روحه عليها أبعادا لم تكن موجودة فيها ، ويجعل المادة الحسية مثل الحجر فى النحت ، أو الألوان فى التصوير تنطق بمعانى ومدلولات عميقة ، بل ان الفنان فى استخدامه للمادة الحسية يغير موقفنا المألوف منها ، ويمكن أن نفهم ذلك ، اذا فرقنا بين موقف الانسان من الأشياء الحسية وموقفه من العمل الفنى ، فموقف الانسان من الأشياء هو موقف الرغبة Desire والرغبة هنا نفى للآخر وتدمير له من أجل الاستهلاك ، وبالتالي لا تحتفظ - الأشياء أو

Ibid : pp. 34-35.

(٤١)

(**) النقد الفنى الذى يعتمد على الانطباعية Impressionism هو أقرب الى الخلق الفنى الذاتى ، لأنى لا يعتمد على معايير وقواعد محددة ويمثله فى الأدب الاوزبى اوسكار وايلد واثانول فرانس ، وبييوسى فى الموسيقى .
(٤٢) د . أميرة حلمى مطر : مقدمة فى علم الجمال ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ١١١ .

الآخر - بأى استقلال أو تمايز عن الأنا ، ولذا فهي علاقة لا يتدخل فيها الفكر (٤٣) وهذا ما نجده فى رغبة الانسان فى أكل الحيوانات - مثلا - فهو يستهلكها ، وبالتالي لا يحتفظ لها بأى وجود ، ولكن موقف الانسان تجاه الفن مختلف ، فهو لا يتصرف - هنا - وفق رغبته ، لأن العمل الفنى يحتل مستوى مقايير للموضوع الطبيعى ، يخاطب مستويات مختلفة لدى الانسان ، ولذلك لا يستطيع الانسان استهلاك الفن ، ولهذا فاهتمامه بالفن لا ينبع من الرغبة التى تتجدد باستمرار على سبيل امثال ، حين يشرح الانسان بالجوع (٤٤) .

وبناء على ذلك ، يمكن أن نميز بين الحسى فى الفن ، والحسى فى الطبيعة ، فالحسى فى الطبيعة يخضع للرغبة . بينما الحسى فى الفن يتخطى الواقع المباشر الذى يخضع للرغبة الى الكلية المطلقة ، أى الى ما وراء الحسى المباشر ، بمعنى أن الحسى فى الفن لا يصبح موضوعا للرغبة ، وإنما موضوعا للتأمل Reflection الجمالى ، يحتفظ معه بكامل حريته ، بدلا من أن يفسر . ويمكن القول ببناء على ذلك أن الفن يحذر الانسان من الرغبة ، لأن الانسان حين يتعامل مع العمل الفنى ينصاع لمقتضيات عقله وليس رغبته ، من أجل إعادة تكوين الماهية الحسية للأشياء ، بمعنى النفاذ الى ما وراء الوجود الحسى للأشياء (٤٥) .

والحقيقة أن هذه الفكرة قد استمدتها هيجل من كانط Kant فقط سبق أن أشار كانط فى كتابه « نقد ملكة الحكم » ، فى الجزء الاول من الكتاب وهو بصدد تحليل الحكم الجمالى ، « تحليل الجميل » وفقا للمحظات الأربع التى يشير اليها ، فهو قد أشار الى هذا فى اللحظة الأولى والرابعة ، وبين أن الشعور باللذة فى العمل الفنى منزه تماما عن الرغبة والشهوة ، ولذلك يجعلها لذة عامة لا تستهلك الموضوع كما هو الحال فى اللذة الخاصة بالرغبة أو الشهوة ، لأن الاهتمام فى الرغبة يكون منصبا على الذات وليس على الآخر كما هو الحال فى العمل الفنى . فحين يأكل الانسان لا يفكر فيما يأكله ، ولكن يفكر فى جوعه أو شبعه . بينما فى تناولنا للعمل الفنى يكون تركيزنا عليه وليس على ذواتنا . ولذلك فالجمال لدى كانط أيضا له طابع كلى Universality (٤٦)

Ibid : p. 36.

(٤٣)

Hegel : op. cit., p. 36.

(٤٤)

Ibid : p. 36.

(٤٥)

Immanuel Kant : The Critique of Judgement, Trans. by :

(٤٦)

J. C. Meredith, Oxford, 1952, p. 86.

ويمكن أن نوضح موقف الفن من المظهر الحسى *Sensuous Appearance* إذا قارننا بين موقف الفن وموقف العلم من المظهر الحسى للأشياء ، فالفن يهتم بالمظهر الحسى من أجل تأكيد اهتمامه بالوجود الفردى المتعين للموضوع الكلى الذى يتناوله ، وقد سبق أن وضحت هذا عند هيجل فى مفهوم الفكرة فى الفن فى الفصل السابق ، أما العلم ، أو الفلسفة فإنها تسمى الى تحويل المظهر الحسى الى فكرة عامة ، أى الى مفهوم *Concept* ، لأن كلا منهما ينشد العام ، وليس الخاص سوى لحظة لا بد من سلبها الى لحظة أكثر كلية وعمومية . وبناء على ذلك يمكن القول أن الفن يمثل توسطاً بين الحسى المباشر *Immediate sensuousness* والفكر المحض *Pure Thought* (٤٧) والمقصود بالحسى المحض - عند هيجل - هو ظاهر الشيء الذى يمكن إدراكه عن طريق السمع والبصر وكافة الحواس . ويمكن هنا أن نتساءل : ما هو الموضوع الحسى الذى يكون موضوعاً للفن ويعبر به عن التوسط بين الحسى المحض والفكر المحض ؟

إن الموضوع الحسى الذى يمكن أن يشكل موضوع الفن ، هو الموضوع الحسى الذى يمكن إدراكه بواسطة السمع والبصر وحدهما ، أما الشم والذوق واللمس فلا دخل لها بالإدراك الجمالى ، وإنما تدخل فى نطاق إدراك الإنسان للأشياء المتمتع التى يشتهيها الإنسان ، وهى لا تدخل فى عداد الجميل ولذلك فهو يقول : « ... أن الفن يخلق تلك الأشكال ، وتلك الأصوات ليس من أجل ذاتها ، أو كما توجد فى الواقع المباشر ، وإنما لتلبية وإشباع اهتمامات وحاجات روحية سامية . لأن تلك الأشكال والأصوات بانبثاقها من أعماق الوعي ، تكون هى وحدها القادرة على الارتداد والانعكاس فى الروح » (٤٨) .

لكن كيف يستخدم الفنان المظهر الحسى للأشياء فى صياغة أعماله الفنية ؟ يرى هيجل أن الفنان - حين يصيغ عمله الفنى - لا يتعامل مع أفكار محضة أو مجردة ، لأنه ينبغى أن يكون العمل الفنى حسياً وروحياً معاً ، ولن ينظم الفنان سوى أعمال فنية رديئة ، إلا أراد أن يسبغ شكلاً مجازياً *Allegory* على فكرة سبق التعبير عنها. نثراً ، بمعنى أن العمل الفنى لا يقوم على أساس الربط بين التفكير المجرد ، وبين الصورة أو التشكيل الذى لا يكون له غرض سوى زخرفة هذا التفكير ، لأن العمل

Hegel : Aesthetics, p. 38.

(٤٧)

Ibid : p. 2.

(٤٨)

الفنى يقوم على وحدة الروحى والحسى ، المضمون والشكل . ولهذا يرى هيجل أن الفنان يستخدم « التخيل » *Imagination* (*) لإبداع انتاجه الفنى ، فالفن لديه نشاط من ابداع التخييل *Imagination* وليس الخيال ، لأن هيجل يميز بينهما ، فالتخيل لديه ، هو الخيال المبدع الخلاق ، أما الخيال المادى فهو نشاط الذاكرة الاسترجاعى . وهو النشاط الذى يستخلصه الانسان فى حياته اليومية حين يسترجع ويتذكر الأحداث الجزئية دون وعى مضمونها ، أى دون أن يستنبط منها الجانب الكلى العام ، ولذلك فهو خيال غير مبدع ، بينما الخيال المبدع أو التخيل فهو الذى يعقل ويخلق تمثيلا ، وصورا وأشكالا ، ويسقط على أعين الاهتمامات الانسانية وأكثر عمومية تعبيرا مجازيا حسيا وواضحا ، فإذا كان النشاط الفنى ينصب على المضمون الروحى ، المثل تمثيلا حسيا ، فإن التخيل هو الذى يضيف على هذه المضمون اشكالا حسية ، بمعنى أن يكون كل شئ فى العمل الفنى جزءا من مضمونه ، ولذلك فهو يرى أن التخيل أو الخيال المبدع هو الموهبة *Taste* لدى الفنان ، ويربط بينهما ، فكل انسان يستطيع – عن طريق التدريب – اكتساب درجة معينة من المهارة الفنية ، لكنه لن يبدع أعمالا فنية أصيلة لأنه يفتقد الى عنصر نوعى هو التخيل أو الموهبة . وهى شئ طبيعى شبه غريزى ، وبستطيع الفنان بامتلاكه لموهبة الخيال ، أن يعبر عن الأشياء الروحية العميقة فى صور حسية (٤٩) .

ويمكن أن أوضح هنا أن ما سبق : يعنى أن الموهبة الفنية – عند هيجل – هى فى الأساسى – ملكة طبيعية ، وذلك لأنها بحاجة دوما الى الحسى لكى تؤكد ذاتها ، ولأن العنصر الحسى والطبيعى يلعب دورا هاما فى انتاج العمل الفنى ، فالموهبة والتخيل تبين الخصوصية النوعية

(*) يربط علم النفس الحديث بين الإبداع والخيال . والتخيل هو فى جوهره عبارة عن عملية تركيب الخيرات السابقة فى أنماط جديدة من التصورات أو الصور الذهنية من الموضوعات التى لدينا . من المعروف أن الكلمة الانجليزية *Imagination* اشتقت من الكلمة اللاتينية *Imaginatio* التى كانت بدورها مقابل للكلمة اليونانية *Phantasia* ومن هذه الكلمة اشتقت الكلمة *Fancy* وظلت الكلمتان *Imagination-Fancy* مترادفتين من حيث اشارتهما الى عملية تلقى الصور وتشكيلها . حيث انفصلتا من خلال الرومانتيكيين ، خاصة من تأثر منهم بالفلسفة المثالية الألمانية عند كانط وشلنج . وبعد أن وضع كولردج تفرقة الهامة بين الخيال والوهم . راجع :

Norman Friedman, Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics, 1969, p. 370.

Hegel : op. cit., pp. 40-41.

(٤٩)

للعمل الفني ، التي تجمع بين الروحي والطبيعي ، فنجد أيضا الموهبة والتخيل كلاهما له جانب طبيعي أيضا الى جانب الجانب الروحي ولا يعنى هذا أن هيجل يقول ان الفن يعتمد على المصادفة ، مادام يقول ان الموهبة والتخيل ملكة طبيعية ، وشبه غريزية ، وانما يقصد أن يقول أن منبع الفن هو التخيل الحر ، وهو لهذا لا يعتمد على المصادفة ، لأن كل مضمون يناظره شكلا يعبر عنه ، يبذل الفنان أقصى ما لديه من أجل العثور عليه .

كما سبق أن رأينا أن هيجل يرفض الاتجاهات النقدية والجمالية التي تكتفى بالمظهر الحسى للعمل الفني كأساس لنقد الفن ، فيمكن أن نتساءل : ما هو موقف هيجل من النظريات الجمالية القائمة على مبدأ الذوق ؟

يرى هيجل أن هناك اتجاهين لدراسة وتحليل الأعمال الفنية ، أولهما : الاتجاه الذي يركز على الشكل الخارجى للأعمال الفنية ، ويحاول تصنيف الأعمال الفنية وفقا لنظام معين ، ليحصل منه أساسا لتاريخ الفن ، وبالتالي يقدم نظرية جمالية تقدم القواعد العامة للخلق الفني ، وهذا ما نجده في « نظرية التراجيديا » لدى « أرسطو » ، في كتابه « فن الشعر » ، ونجده أيضا في كتاب « هوارس » « فن الشعر » . وثانيهما : الاتجاه الذي يستغرق في تأملاته عن الجمال ، ويحاول تطوير فلسفة مجردة في الجمال ، تبدأ بالعالم والكل ، أى تبدأ بفكرة الجمال ، وليس الانتاج الفني ، وهذا ما نجده في تحليل « أفلاطون » ، للجمال (٥٠) .

وينتقد هيجل الاتجاه الأول ، الذي يمثل الفن الشعرى لهوارس Horace « وفي الجليل » الذي كتبه لونجينوس Longinus (*) ويرى أن نظريتهما - القائمة على مبدأ الذوق لا تضيف جديدا ، لأنها تقدم قواعد وتحديدات وشروطا للانتاج الفني ، لا تسود الا في عصور انحطاط الفن والشعر ، وهي تقسم فنا شكليا آليا ، لأن الفن لا يمكن أن ينتج وفقا

Hegel : Aesthetics, p. 15.

(٥٠)

(*) يستند لونجينوس في فكرته عن الجليل The Sublime الى الذوق وأساس الذوق هو الحس ، والجليل هو الذى نشعر فى حضرتة بالارتياح ، ويمثلوه كالعقل به ، بحيث يعجز عن ادراك غيره ، وقد حاول أن يضع لونجينوس السمات والقواعد انعمامة التي تميز العمل الفني الجليل والرائع عن العمل الفني الجميل ، فبين مثلا أن الضالة والصغر في الحجم من سمات الجميل ، بينما الضخامة من سمات الجليل .

لشروط ومواصفات معينة معروفة مسبقا . ولأن القواعد العامة للفن لا يمكنها تفسير الفن في كل العصور ، لأن كل عمل فني ينتمي الى عصر معين ، والى شعب وبيئة ، بل ان الفن يرتبط ببعض تصورات وغايات الشعور التاريخية وغير التاريخية . ويرفض هيجل هذه النظريات لأنها بطبيعتها مستخلصة من عدد محدود للغاية من الأعمال الفنية التي جرى اختيارها وفقا لمفاهيم الجمال في ذلك العصر الذي ينتمي اليه هوارس ومفهوم الجمال الذي يتبدى عينيا في الأعمال الفنية قد يختلف من شعب الى آخر ، فيقول هيجل : « ... ان مفهوم الصينى عن الجمال قد يختلف عن مفهوم الزنجرى ، وهو بدوره يختلف عن مفهوم الجمال لدى الأوروبي (٥١) » ، ويقصد هيجل بذلك أن القيم الجمالية السائدة في فن شعب معين مثل النحت المصرى القديم ، الذى يقوم على التجريد ، تختلف عن القيم الجمالية السائدة في النحت اليونانى التشخيصى ، القائم على ابراز التفاصيل الدقيقة وتشريح الجسم الانسانى ولذلك قد نجد الأوروبي لا يستسيخ فن شعب آخر ، مثل النحت المصرى القديم ، او الموسيقى الشرقية (٥٢) .

وهذا يعنى أن الذوق لا يصلح كأساس جمالى لاقامة نظرية جمالية او فلسفة في الفن ، ولكنه قد يصلح في تقييم الظاهر الخارجى للأعمال الفنية ، ولتكوين الذوق الفنى لدى الجمهور ، بحيث يستطيع - حين يتناول العمل الفنى - ترتيب مختلف عناصره ، ومهارة الأداء ، أى أن الذوق لمبدأ جمالى يصلح فقط في تكوين الذوق الفنى لدى الجمهور وارشاده . أما الناقد فهو لا يحتاج الى الذوق او الذاكرة فحسب . وانما يحتاج أيضا - مثل الفنان - لمخيلة نشطة ، قادرة على استيعاب سمات الأشكال الفنية المجسدة ، بحيث يستطيع أن يعي المقارنات والمقابلات فيما بينها .

والحقيقة أن هيجل لا يتوقف عند الاتجاهات الجمالية التى تدرس العمل الفنى انطلاقا من الخاص فى العصر القديم والوسيط ، وانما يتناول أيضا بعض التعريفات التى كانت سائدة عن الجمال فى عصر مثل جوته Goethe (١٧٤٩ - ١٨٣٢) وماير Meyer (١٧٦٠ - ١٨٣٢) ، وهيرت Hirt (١٧٥٩ - ١٨٣٩) (*) وهى تنطلق من الأعمال الفنية

Ibid : p. 44.

(٥١)

Hegel : op. cit., p. 46.

(٥٢)

(*) هؤلاء الاعلام من اكبر نقاد الفن فى عصر هيجل ، فلقد كان « ماير » مديرا لأكاديمية الفن لى « فايمار » . وهو الذى تبنى تعريف جوته للجمال فى كتابه « تاريخ الفنون

فى تحليلها للجمال ، بحيث يشكل أساس عينيا له ، فمثلا هيرت يبين أن أساس التقييم والحكم فى موضوع الجمال وتكوين الذوق هو مفهوم المميز Characteristic ، فالجمال فى رأيه « هو الكمال الذى يمكن أن يدركه موضوع منظور أو مسموع أو متخيل » (٥٣) ، ويعرف الكمال « بأنه ما يطابق هدفا محددا تحده الطبيعة أو الفن عند خلق الموضوع الذى يجب أن يكون كاملا » (٥٤) ويقصد هيرت بذلك أننا اذا أردنا أن نصدر حكما ما على الأعمال الفنية ، فانه يجب أن نركز انتباهنا الرئيسى على السمات التى تميز العمل الفنى عن غيره من الأعمال الأخر ، ويقصد بالسمة المميزة - وهى قانون الفن لديه - « الفردية المحددة التى تسمح بتمييز الشكل ، والحركات ، والاشارات ، والتعبير ... الخ والأوضاع التى يختلف بها الموضوع عن موضوع آخر » (٥٥) .

ويلاحظ هيجل فى التعريف السابق أنه لا ينصرف الى الشكل فقط ، وإنما يهتم أولا : بالمضمون أى الشعور أو الموقف ، أو الحدث الذى يتخلل العمل الفنى ، ثم يناقش ثانيا : الكيفية التى يتم بها التعبير عن ذلك المضمون . وعلى هذه الكيفية ينطبق قانون « المميز » فى الفن الذى يطالب هيرت بتطبيقه على الأعمال الفنية ، بحيث تساهم جميع خصائص نمط التعبير فى إبراز المضمون ، وأن تكون جزءا من التمثيل الشامل (٥٦) .

ويمكن أن نشرح هذا من خلال مثال الدراما ، التى تعكس مضمونا محددا ، فينبغى وفقا لنظرية هيرت ، استبعاد كل التفاصيل الجزئية التى لا تفيد جوهريا فى التعبير عن مضمون الدراما ، بحيث لا يتضمن العمل الفنى أى شئ فائض عن الحاجة .

ولقد اكتسبت نظرية هيرت ، وتعريفه للجمال أهمية فى عصره ، ولكن « ماير » فى كتابه « تاريخ الفنون التشكيلية فى اليونان » ، يرى أن وجهة نظر هيرت قد اندثرت دون أن تترك أثرا ، وكان هذا لصالح الفن ، لأنه لو التزم الفن حرفيا بتلك النظرية لأدى ذلك الى خلق فن

التشكيلية فى اليونان ، وعرض فيه أيضا لوجهة نظر « هيرت » وهو استاذ علم الآثار فى جامعة برلين فى ذلك الوقت ، وأشهر مقال له هو « الجمال فى الفن » .

Ibid : p. 17.

(٥٣)

Ibid : p. 17.

(٥٤)

Ibid : p. 17.

(٥٥)

Ibid : p. 18.

(٥٦)

ساحر « كاريكاتورى » محض ، وتلك النظرية تقوم على فكرة خاطئة وهى : أن الفن يجب أن يهتدى بشئ ما . ولهذا فهى تحاول أن تفرض قواعد ما على الفنان ، ترى أنها ضرورية لخلق الأعمال الفنية الحقيقية ، وهو بهذا يخرج عن فلسفة الفن التى تبحث فى ماهية الجمال بشكل عام وكيف عبر عن نفسه فى الأعمال الفنية الموجودة ، دون أن تهتم بتقديم شروط للانتاج الفنى .

ورأى هيجل فى نظرية « هيرت » وتعريفه للجمال ، يعبر عنه بقوله : « ان تعريف هيرت لا يسمح لنا بتكوين فكرة واضحة عما يجب تمييزه فى الجمال الذى يخلقه الفن ، وعن مضمون الجمال بشكل عام . وهو لا يعطينا من هذه الزاوية سوى تعريف شكلى يتضمن جزءا من الحقيقة . ولكنها الحقيقة المجردة Abstract True (٥٧) أما ماير فهو لم يقدم وجهة نظر جديدة خاصة به ، وإنما استعار وجهة نظر جوته ودافع عنها ، فهو قد اهتم مثل جوته بتحديد المبدأ المتحكم فى الأعمال الفنية العائدة الى العصر القديم بحيث يفيد فى تحديد الجمال بشكل عام .

ونلاحظ أن هيجل حين يتعرض لتحليل ماير Meyer للجمال ، فإنه يتعرض أيضا لوجهة نظر جوته حول الجمال ، لأن الاول يتبنى وجهة نظر الثانى ، ولأن ماير يصرح منذ البداية بأنه ليس فى نيته أن يقبل أو يرفض قوانين الفن التى وضعها هيرت أو غيره من الفلاسفة والنقاد القدامى ، وإنما لا يشعر بحرج فى تأييده لوجهة نظر جوته (٥٨) .

ويرى جوته Goethe (*) « أن المبدأ الذى يتحكم فى الأعمال الفنية القديمة هو مبدأ الدال The Significant واسمى تطبيقاته هو الجميل » (٥٩) وتحليل هيجل لرأى جوته أن العمل الفنى عند جوته يضم شيئين اثنين هما : المضمون ، ونمط التمثيل ، فحين نتناول أى عمل فنى علينا أن نبدأ بما هو معروض عاينا مباشرة . ثم نبحث بعد ذلك عن مدلوله أو مضمونه . أى أن ما نراه من الخارج ليس له قيمة مباشرة . وإنما يكون له قيمة حين ننسب اليه باطنا أو مدلولاً يث الحياة فى

Ibid : p. 10.

(٥٧)

Ibid : p. 19.

(٥٨)

ibid : p. 19.

(٥٩)

(*) ساهم جوته فى تطور علم الجمال عن طريق مؤلفاته فى علم الجمال ، واهتمامه بفن النحت والعمارة وفن التصوير فى مختلف العصور . فكتب عن مسائل الفن ، وأصولها وهو من المصادر الرئيسية لفكر هيجل الجمالى .
See : Bosanquet : A History of Aesthetic, p. 304, cf.

ظاهرة الخارجى ، ومثال ذلك نجده فى الحكاية الرمزية Symbolic Story التى تتلقى مولدها من المفزى الأخلاقى الذى تنطوى عليه ، وهذا يعنى الفصل بين شكل العمل الفنى ومضمونه ، وهذا يتنافى مع وجهة نظر هيغل التى ترى وحدة الشكل والمضمون فى العمل الفنى ، ولذلك يختلف هيغل مع جوته فى تعريفه للجمال ، لأنه - أى جوته - لا يعترف بالقيمة الذاتية لأى شئ ، فالعين البشرية مثلا ليس لها قيمة فى ذاتها الا من خلال المدلول الذى لا يعبر عن نفسه كاملا فى العين ، ولذلك يتساءل هيغل ساخرا : بماذا يختلف المبدأ الذى يطرحه جوته عن المبدأ الذى طرحه هيرت من قبل (٦٠) ؟

ويرجع هيغل سبب ظهور نظرية « جوته » و « ماير » فى ذلك الوقت التى تغلب المضمون على الشكل ، وتحاول تفسير الفن تفسيراً روحياً الى أن النزعة الرومانتيكية كانت تمسود فى ذلك الوقت .

ويرى هيغل أن جميع النظريات التى حاولت أن تضع قواعد صارمة للفن ، تكون بمثابة خطوات للفنان فى عمله ، كان مصيرها الى الزوال ، لأنها تحد من حرية الفنان ، وتغفل الجانب النوعى للفن . بينما الأفكار التى طرحت فى موضوع تاريخ الفن فى العصور المختلفة ، باقية ، ولا تزال تحتفظ بقيمتها ، لأن هذا الموضوع يتطلب المأما واسعا وعميقا بالفنون وأنواعها وبالظروف التاريخية المصاحبة لها ، مما يؤدى الى استخلاص الكلى من الفردى ، والباحث فى تاريخ الفن يزود فيلسوف الفن بوثائق ومادة علمية توفر له الأساس العينى لفلسفته ، وقد حاول جوته أن يدرس تاريخ الفن فى العديد من كتاباته ، وتكتسب كتاباته - فى هذا - أهميتها ، لأنها لا تتورط فى وضع قواعد للفن ، رغم أنها تنطابق فى دراسة الفن من الخاصى (٦١) .

عرضت فيما سبق موقف هيغل من النظريات الجمالية التى تحاول تعريف الجمال فى الفن من خلال تحليل الموضوعات الجميلة ، أى تبدأ من الخاص ، أى من الأعمال الفنية ذاتها ، ترى ما هو موقف هيغل من الاتجاه الثانى ؟ الذى لا يبدأ من الموضوعات الجميلة ، وإنما يبدأ من فكرة الجمال ذاتها ، أى الجمال ذاتها ، أى الجمال كما هو ، عنى نحو ما فعل أفلاطون ، الذى يرى أن ما هو حقيقى ليس الأفعال الصالحة

Hegel : Aesthetics p. 20.

(٦٠)

Ibid : p. 21.

(٦١)

الخبرة ، أو الأعمال الفنية الجميلة . وإنما الخير والحق بما هي كذلك في ذاتها ، ولذاتها ، وطبقا لمفهوم أفلاطون فإنه لا يمكن الوصول الى تعريف الجمال الا من خلال الفكر التصوري Conceptual Thinking الذي يستطيع - وحده - تسليط ضوء الوعي على الطبيعة المنطقية والميتافيزيقية للفكرة بوجه عام ، لفكرة الجمال بوجه خاص (٦٢) .

وعلى الرغم من أن هيجل يتفق مع أفلاطون في أهمية تناول الجمال في الفن من خلال الكلي والعام قبل الخاص والجزئي ، إلا أنه يحتفظ في استخدام فلسفة أفلاطون في الجمال ونتائجه وذلك حتى لا يقدم ميتافيزيقا مجردة للفن على النحو الذي قدمه أفلاطون ، ولأن هيجل يرى أن المفهوم الفلسفي للجمال يجب أن يكون توسطا بين التصميم الميتافيزيقي وخصوصيته التعيين الواقعي للجمال (٦٣) . وهيجل يحتفظ أيضا على قبل الفلسفة الأفلاطونية برمتها ، لأن غياب المنضمون في الفكرة الأفلاطونية لم يعد يلائم حاجات عصره الفلسفية الفنية .

وعلى ذلك ، يمكن القول أن هيجل لا يتفق مع الاتجاهين السابقين ، لأنه يرى أن الاتجاه الأول الذي يبدأ من الخاص في الفن ، يقتصر الى التحديد الكلي للتعينات الكثيرة التي يوردها ، وكذلك الاتجاه الثاني ، الذي يبدأ من العام في الفن ، يقتصر الى الارتباط بالخصوصيات الفردية في العمل الفني (٦٤) .

والحقيقة ان التأمل في الدراسات الجمالية المعاصرة ، سيجد أن مشكلة « تعريف الجمال » من المسائل المعقدة في علم الجمال ، والتي لم يتم التوصل فيها الى حل نهائي ، وقد واجه هيجل بشكل مباشر هذه المشكلة حين تعرض لنقد الاتجاهات السابقة التي اشرت اليها ، وحين استعرض التعريفات المختلفة التي كانت سائدة عن الجمال وتحديده لمصطلح علم الجمال ، ثم حين بين وجهة نظره في تعريف الجمال في الفن وهو : « كشف الحقيقة ، وتمثيل مايجيش في النفس البشرية تمثيلا عينيا ومشخصا (٦٥) ، ولكن اذا تأملنا في هذا التعريف سنجد أنه تعريف عام ، ويشترك الفن فيه مع الدين والتاريخ والفلسفة . ولذلك يستدرك هيجل ويبين أن وضع أي تعريف أو هدف للفن من خارجه ،

Ibid : pp. 21-22.

(٦٢)

Ibid : p. 22.

(٦٣)

Ibid : p. 22.

(٦٤)

Ibid : p. 70.

(٦٥)

سيجعل الفن في الدرجة الثانية من الاهتمام ، لأنه سيحول الفن مجرد وسيلة لتحقيق هذا الهدف ، ولذلك لابد أن يكون هدف الفن أو تعريفه نابعاً من ذاته ، بمعنى حين نقول أن الفن يكشف عن الحقيقة ، فأننا لا نقصد من ذلك أن الفن يكشف عن أية حقيقة ، وإنما نقصد أن الفن يكشف عن الحقيقة الجمالية ، وليست الحقيقة بالمفهوم الديني أو الفلسفي ، لأن لكل منهما مياديهما وأدواتهما التي يمكن عن طريقها تقديم الحقيقة أو التعبير عنها .

ولذلك ينتقد هيغل الاتجاهات التي تربط الفن بالمنفعة ، أو الأخلاق ، أو إصلاح العالم لأن هذه الأهداف ، غاية في ذاتها ، ومنفصلة عن الفن ، وليست نابعة منه ، وغير ملازمة له . ولذلك لابد أن يكون الهدف النهائي للفن محايداً للموضوع نفسه ، وهيغل ينتقد التأملات السابقة ، لأنها تأملات خارجية عن العمل الفني ، وهي الطريقة التي كانت سائدة في دراسة أي موضوع من الموضوعات ، حتى لو كان هذا الموضوع هو الفن ، ولذلك لابد من دراسة الفن في ذاته بدلا من إسقاط الأحكام الخارجية عليه ، وذلك حتى لا يتحول الموضوع الذي ندرسه وهو الجمال الفجى الى مصادرة Postulate نسلم بها قبل دراسة الفن ، بينما المنهج الجدلي عند هيغل يرفض البداية بمصادره لا يمكن البرهنة على حقيقتها . ونتيجة لهذا فإن هيغل في دراسته - للجمال في الفن - ينجو منحنى مختلفا عن سبقوه ، فهو لا يبحث عن تعريف نهائي أو هدف نهائي للعمل الفني ، وإنما هو ينظر للعمل الفني بوصفه وحدة يعبر « عن فكرة » مصالحة الاضداد ، التي سبقت الإشارة إليها ، حين تحدثنا عن فكرة الجميل لديه ، ويرى هيغل أن استخدامه لكلمة « فكرة Idea تختلف عما ورد لدى لنقاد من معان لهذه الكلمة ، فعلى سبيل نجد أن روموهر Romoher (*) يخلط بين الفكرة وبين التصور اللامتعين والمثال المجرد ، الذي يخلو من الفردية ، ولذلك جاء تعريفه للجمال غير مقنع فلسفيا ، فهو - أي روموهر - يقول : أن الجميل ... هو الذي يلزم جميع سمات الأشياء التي تستوقف النظر وتبهجه ، وبواسطته تمتع العين والروح ، أي أنه يحصر الجميل في امتاع النظر والروح ، وبالتالي يربط بين الجمال واللذة ، رغم أن كائنات كان قد أوضح أنه لابد من تجاوز دائرة الشعور المحض البسيط التي تربط بين الجمال واللذة . ولذلك فإن مفهوم الفكرة Idea عند هيغل لا يقع في التناقضات التي وقع فيها « روموهر » ، لأنها عينية في ذاتها ، أي كلية من التحققات .

(*) « كارل فريدريك فون روموهر » اهتم بفكرة الفن في كتابه « أبحاث إيطالية » .

والجميل عند هيجل هو الذى يعبر عن التطابق المباشر بين الفكرة وتمثيلها الموضوعى (٦٦)

بعد أن تحدث هيجل عن نظرية الفن ، فإنه يتحدث بعد ذلك عن فلسفة الفن ، ويحلل الأفكار التى قدمتها الفلسفة فى الجمال الفنى وهو يرى أن علم الجمال يدين بولادته كمصطلح وكعلم (**) الى الفلسفة وليس الى نظريات الفنون التى اهتمت بوضع القواعد التى يجب اتباعها فى الجمال الفنى

والقضية التى يبدأ من خلالها هيجل تحليله لفلسفة كانط الجمالية هي : اذا أردنا أن نعرف الفن تعريفا بالغ العمومية ، فنقول ان الفن هو الوسط Media الذى تتم فيه المصالحة أو التوفيق بين الروح المجرى والطبيعة ، أى أن الفن يحقق اتحاد عالم الروح وعالم الطبيعة . والواقع أن هذه الاشكالية هى التى اهتمت بها الفلسفة الكانطية بشكل خاص ، ويعتبر كتاب « نقد ملكة الحكم The Critique of Judgement (١٧٩٠) » محاولة من جانب كانط للتوفيق بين عالم الضرورة وعالم الحرية أو الإرادة .

وهنا تكتسب فلسفة كانط أهميتها - من وجهة نظر هيجل - لأنها أبرزت التعارض بين العقل العملى والعقل النظرى ، وبينت ضرورة حل هذا التعارض ، ولكن يلاحظ هيجل أن كانط لم يول هذا الموضوع الاهتمام الكافى ، رغم أنه يشكل الواقع الحقيقى للفن (٦٧) .

وقد سبق لهيجل أن تناول الفلسفة الكانطية بالتحليل حول هذه القضية فى كتابه موسوعة العلوم الفلسفية حين ناقش هيجل الموقف

Hegel's Concept of Art : An Interpretative Essay, by Charles (٦٦)
Karelis, Oxford, p. XL.

(**) لا يقصد بمصطلح « علم الفن » الذى يتكرر كثيرا فى محاضراته ، ما يقصده علماء النقد المحدثون من علم الفن بالمعنى التجريبى لهذه الكلمة حيث يستطيع الناقد استخدام الوسائل العلمية الحديثة مثل الكمبيوتر (الحاسب الآلى) والاحصاء فى استخراج دلالة النص من خلال البنية الداخلية عن طريق حساب المعادل التكرارى ، وإنما يقصد هيجل بكلمة العلم الحديث الفلسفة الجدلية بشكل خاص ، ولذلك نجده فى مقدمة الظاهريات ، يتحدث عن علم جديد . فيقول : ان الصيغة التى يمكن أن توجد فيها الحقيقة ، هى الصيغة العملية . لقد قصدت العمل على تقريب الفلسفة الى صيغة العلم . لتفقد معرفة واقعية ، انظر مقدمة ظاهريات الروح ، ترجمة كرفمان ، ص ١٢ .

Hegel : Aesthetics, p. 57.

(٦٧)

الثاني للفكر تجاه الموضوعية على نحو ما يتمثل في المذهب التجريبي والمذهب الكانطي (٦٨) . ويحلل هيجل أسهامات الفلسفة الكانطية من خلال مناقشته لموقفها من الموضوعية Objectivity فيعرض بالتحليل النقدي للعقل النظري والعملى وملكة الحكم . فبين هيجل أن النقطة الأولى في فلسفة كانط هي أنه لا بد للفكر أن يفحص قدراته الخاصة على المعرفة ، أى أنه يتساءل الى أى حد تستطيع صور الفكر أن تقودنا الى معرفة الحقيقة ، ولكنه وقع في بعض الأخطاء من وجهة نظر هيجل ، مثل فصله بين صور الفكر ونقده ، أى فصل بين موضوع البحث وفعل البحث (٦٩) ، وهناك خطأ آخر وقع فيه كانط ، وهو أنه حين درس المقولات العقلية التي تضفي الوحدة على الإدراكات الحسية المبعثرة ، قانه ركز على المبدأ الذي تقوم عليه المقولات وهو « الوحدة الترنسندنتالية للوعى الذاتى » ، ولم يحاول استنباطها ، أو إبراز الضرورة فيها وإنما اكتفى بسرد هذه المقولات وتصنيفها ويرصد هيجل خطأ ثالثا وقع فيه كانط ، وهو حصر المقولات في ذهن الذات المفكرة فقط ، ووصفه لهذه المقولات بأنها ذاتية وليست موضوعية . وهيجل يختلف مع كانط في هذه النقطة بالذات ، فعلى الرغم من أن هيجل يسلم بأن للمقولات طابعا ذاتيا ، من حيث انها تعبر عن الصور العقلية العامة للأشياء ، الا أنه يرى أن لها طابعا موضوعيا أيضا ، من حيث انها تعبر عن جوهر الأشياء ، أى أن لها طابعا ذاتيا وموضوعيا معا .

ويرى هيجل أن العالم المثقف قد أخذ بالتفرقة التي وصفها كانط بين الذاتى الموضوعى . وهكذا فإن نقد العمل الفنى ينبغى أن يكون موضوعيا لا ذاتيا . وبعبارة أخرى أن النقد بدلا من أن ينبع من الوجدان العرصى ، أو الشعور الجزئى العابر ، أو من مزاج اللحظة الراهنة ، فانه لابد أن يضع نصب عينيه الخطوط العريضة والنقاط العامة التي أقرتها قوانين الفن ، (٧٠) .

ويرى هيجل أن « كانط كان أول من حدد ، بصورة قاطعة ، الفرق بين العقل Reason ، والفهم Understanding ، وموضوع العقل — لديه — هو اللامتناهى ، أما موضوع الفهم فهو المتناهى أو المشروط أى الظاهر Appearance لكن غلطته أنه وقف عند وجهة النظر السلبية

(٦٨) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية . ترجمة د. امام عبد الفتاح ، دار الثقافة القاهرة ١٩٨٥ ، ص ١٤٥ ، وما بعدها .
 (٦٩) المصدر السابق ، ص ١٤٧ .
 (٧٠) المصدر السابق ، ص ١٤٩ .

وحدها ، وأنه حد صفة اللامشروط في العقل بأنها تماثل ذاتي مجرد دون .
ظل من التمييز ، وبهذا حط من العقل وأنزله الى مرتبة الشيء استنهای
المشروط ، (٧١) .

وقد أدت مبادئ الميتافيزيقا - عند كانط الى ظهور الاعتقاد . بأن
المعرفة حين تنزلق في التناقض ، فان ذلك مجرد انحراف عرضي محض
يرجع الى ضرب من الخطأ الذاتي في البرهان والاستدلال . ولكن هيجل
بين الأهمية الفلسفية لنقائص العقل ، وبين أن التعرف عليها ساعد في
التخلص من الصرامة القطعية للفهم الميتافيزيقي ، ولقمت الأنظار الى حركة
الفكر الجدلية . ويمكن القول أنه طور مفاهيم كلونط حول « التناقض »
وعدله ، بحيث أدى الى القول بأن معرفة أي شيء أو فهمه ، يعني ادراكه
كوحدة عينية من التعينات المتناقضة (٧٢) .

وينتقل هيجل بعد ذلك الى العقل العملي ليبين الطابع الصوري
المحض الذي لم يتجاوزه كانط ، لأنه تصور العقل العملي
Practical Reason على أنه الإرادة المفكرة ، أي الإرادة الحرة التي
تحدد نفسها وفقا لمبادئ كلية « غير أن هذا العقل العملي لا يحصر المبدأ
الكللي للخير على قانونه الداخلي الخاص : فهو أولا يصبح عمليا بالمعنى
الحقيقي للكلمة عندما يصر على أن يتبدى الخير في العالم بحيث تكون له
موضوعية خارجية » (٧٣) . أي أنه يدافع عن التبعين الحر للعقل العملي .
وهو ما سبق أن أنكره على العقل النظري .

أما نقد ملكة الحكم ، أو ذلك القسم من الفلسفة النقدية الذي
يعرض فيه كانط رأيه في الجمال وفلسفة الفن ، فان هيجل يعتقد أنه
قسم فيه وصفا ممتازا للحكم الجمالي والغائي ، جديرا بالاعجاب ، وان
لم يكن تعبيرا عقليا للفكرة ، لكننا نجد لديه أن الفكر يظهر مع التصور
الحسي جنباً الى جنب في شيء واحد عيني (٧٤) ، فالقوة النظرية للحكم
التي تربط بين الكللي والجزئي تكون عن طريق الفهم الحديسي . لكن
هيجل يلاحظ - رغم ذلك - أنه لم يتجاوز التعارض بين الذاتي
والموضوعي ، لأنه في الوقت الذي يتحدث فيه عن الفكرة لكي يحل .

(٧١) المصدر السابق . ص ١٥٧ - ١٥٨ .

(٧٢) المصدر السابق . ص ١٦٥ .

(٧٣) المصدر السابق ، ص ١٧٧ .

(٧٤) المصدر السابق ، ص ١٧٨ - ١٧٩ وانظر كتاب كانط السالف الذكر : الكتاب

الأول ، الفقرة الثانية .

التعارض بين الفهم والحساسية ، نجده يجعل من هذا الحل وتلك المصالحة مسألة ذاتية ، بدلا من أن يتصورها متوافقة مع الواقع ومع الحقيقة .

ومن هذه الزاوية ، فإن هيجل يرى أن كانط يتناول ملكة الحكم من خلال التفكير والحكم الذاتيين . ولذلك يتصور كانط الحكم الجمالي أنه ليس من نتاج الفهم ، وليس من نتاج الحدس ذى الحسى ذى الكيفيات البالغة التنوع ، وإنما من نتاج اللصّب الحر للفهم والتخيل . وهكذا فإنه يرد الموضوع الجميل الى الذات ، والى شعورها باللذيد والممتع (٧٥) .

ولذلك يرى كانط أن الجمال هو ما يمكننا أن نتمثله خارج أى مفهوم ، أى خارج أى مقولة من مقولات الفهم بوصفه موضوعا للذة عامة . ولذلك يرى هيجل أن كانط يربط بين ادراكنا للجميل والطبيعة الغائبة له ، فبقدر ما يتم ادراك الغائبة فى الموضوع نفسه ، فأننا ندرك الجمال فيه كغاية فى ذاته (٧٦) .

وهذا يعنى أن كانط يرد الفن الى الجانب الذاتى والتأملى فى النفس والى شعورها ، بحيث يرد الأعمال الفنية الخاصة الى العام الذى تندرج تحته ، ولذا يرى أن الجمال هو ما يمكننا أن نتمثله خارج أى مفهوم ، وهذا يعنى من وجهة نظر هيجل أن كانط لا يجعلنا نعى الفكرة اندماجها فى الموضوع ، أى أنه يفصل بين الموضوع الخاص والفكرة الشاملة (٧٧) ، وهذا يختلف تماما عما ذهب اليه هيجل .

ويعتقد هيجل أن انجازات كانط فى فلسفة الفن ، هى نقطة الانطلاق الحقيقية لمن جاء بعده مثل شيلر وجوته ، ولذلك لم يتخلصا من أمر فلسفة كانط ، رغم أنهما قد حاولا سد الثغرات فى فلسفته الجمالية عن طريق تصور الوحدة بين الحرية والضرورة ، وبين العام والخاص ، وبين العقلانى والحسى بصورة أكثر شمولية .

وقد حاول كل من شيلر (١٧٥٩ - ١٨٠٥) ، وجوته تجاوز الطابع المجرد والذاتى للفكر الكانطى ، وحاولا أن يتصوروا الوحدة فى الفن ، وأن يجدا فيه التعبير عن الحقيقة ، فقد ركز شيلر على اكتشاف الأعماق

Hegel : Aesthetics, p. 588.

Ibid : p. 59.

Ibid : p. 60.

(٧٥)

(٧٦)

(٧٧)

الدفينة للروح ، بينما ركز جوته على دراسة الجانب الطبيعي من الفن ،
أي الطبيعة الخارجية والأجسام النباتية والحيوانية ، والبللورات وتشكل
السحب والألوان . وقد ركز جوته في هذه الدراسة العلمية كل طاقات
ذكائه الكبير (٧٨) .

وقد عرض هيجل وجهة نظر شيلر - بوجه عام - حين بين أن نقطة
البداية في فلسفة شيلر الجمالية هي : أنه توجد في كل انسان بذرة
الانسان المثالي ، التي تستطيع التوحيد بين الانسان والزمن ، والانسان
والفكرة ، فيستطيع الانسان خلال الزمن أن يسمو بصيرورته حتى يصل
الى الانسان في الفكرة ، التي تتحقق في الدولة ، بوصفها الممثل
النوعي لما هو أخلاقي وموافق للحق والعقل ، والتي تلغى جميع التجسييدات
الفردية (٧٩) .

وإذا كان العقل كما يتمثل في الدولة ينزع الى الوحدة كما تبدو في
القانون العام ، فإن الطبيعة تنزع الى التنوع والفردية ، ولذلك يسعى
كلا الطرفين - الطبيعة والدولة - الى شد الانسان الى طرفها - ومن خلال
هذا النزاع الذي يجد الانسان نفسه فيه بين قوى العقل والطبيعة ، تبرز
مهمة التربية الجمالية - كما يرى شيلر - وتقوم بدورها في تثقيف
النوازع والميول والمشاعر والرغبات الجامحة ، بحيث تغدو نبت العقل .
الأمر الذي يجرّد العقل والروح من طابعهما المجرد ، فيتحدان بالطبيعة
كما هي ، وهكذا يكون الجميل عند شيلر هو الذي يعبر عن انصهار
العقلاني والعقلي ، وهذا الانصهار هو الواقع الحقيقي عند شيلر . لهذا
 نجد شيلر يكيل الثناء للنساء اللاتي يرى في طبيعتهن الاتحاد الحميم بين
الطبيعي والروحي ، أي بين العام والخاص ، أي بين الحرية والضرورة ،
هذا الاتحاد الذي يرى فيه شيلر مبدأ الفن وجوهره (٨٠) والذي حاول
تحقيقه عن طريق مسرحياته وأشعاره وشرحه في كتابه « رسائل في
التربية الجمالية للانسان » (١٧٩٥) والفكرة التي يشير اليها هيجل ،
عرضها شيلر في الرسالة الثامنة عشر فيقول : من خلال الجمال ، ينقاد
للانسان الحسى الى الصورة والفكر ، ومن خلال الجمال يعود للانسان
العقلاني الى المادة ويستعيد عالم الحس ، والجمال يربط بين هاتين الحالتين

Ibid : p. 61.

(٧٨)

Ibid : p. 62.

(٧٩)

Ibid : p. 62.

(٨٠)

التي تعارض كل منهما الأخرى ، (٨١) ، ولذلك ففي النفس الجميلة
Beautiful Soul يحدث الانسجام بين الحس والعقل ، أو بين الواجب
والرغبة .

يتعرض هيجل بعد ذلك الى فلسفة فشته في الفن ، ويرى أن فلسفة
فشته قسمت الأساسى الفلسفى الذى تولد عنه التهكم Irony كمنهج
فى دراسة الفن ، فإذا طبقنا فكرة الأنا Ego عند فشته على الفن ،
سنجد أن الفنان يجب أن يحيا كفتان وأن يضيف على حياته شيئا فنيا ،
ولذلك فإذا أخذ الفنان بوجهة نظر فشته فهذا يعنى أن يحيا كفتان ، اذا
كانت جميع أفعاله ، وتصويرات وجهه ، تحمل المضمون الذى يفرضه عليها
هو ، ولذلك سوف يطرح ويلزم كل شيء ، لأنه لن يرى لأى شيء مضمونا
مطلقا الا بالنسبة الى ذاته ، لأن الأنا هى الشيء الوحيد الذى يستطيع
أن يعزو اليه قيمة ما . ولهذا فإن الفنان من خلال وجهة نظر فشته يعامل
الناس بسخرية ، لأنهم بالنسبة اليه فاقدوا المضمون والقيمة (٨٢) .

ويمكن أن نشير هنا الى أن الأساس الفلسفى الذى يرتكز عليه
فشته (١٧٩٦ - ١٨٧٩) هو الأنا المجرد الشكلى ، وهو المبدأ المطلق
لكل معرفة ، ولكل عقل ، ولكل علم ، وهو يتصور الأنا على أنها شيء
بسيط فى ذاته ، وهذا يعنى نفس Negative كل خصوصية وكل
تعين ، أى أنه لا يرى للأشياء أو المضمون قيمة الا ما تسبقه الأنا عليه .
وقد استفاد من أفكار فشته كل من شليجل Schlegel (٨٣) ، وشلينج
Schelling بحيث تعطى للحياة طابعا فنيا من خلال فردية الذات
المتهكمة (٨٤) . وعلى الرغم من أن هذا الشكل يقترب من الهزلى ، الا أنه
توجد فروق أساسية بين التهكم والهزلى ، فالهزلى يكتفى بهدم كل ما هو
عار من القيمة فى ذاته ، من خلال هدم المظاهر الكاذبة والمتناقضة ، التى
لا تصمد للنقد ، بينما التهكم هو الذى ينفى كل مضمون حقيقى فى

F. Schiller : On the Aesthetic Education of Man. In a (٨١)
Series of Letters, trans. by : R. nell, New Haven, Yale Univer-
sity Press, 1954, pp. 87-88.

Hegel : op. cit., p. 67. (٨٢)

(*) الأخوان شليجل هما : أوجست فلهم ، وفريدريك فون شليجل (١٧٦٧ -
١٨٤٥) (١٧٧٧ - ١٨٢٩) ، وهما كاتبان المانيان ، ألف الأول كتاب « دروس فى
اللاعب الدرامى » ، وأدان فيه المأساة الكلاسيكية ، وكان الثانى من مؤسسى المدرسة
الرومانتيكية الألمانية .

Ibid : p. 63. (٨٣)

العالم ، ويدمر كل ما هو نبيل وعظيم ، بحيث نشعر في النهاية بالخواء والتفاهة (٨٤) .

وعلى هذا يفرق هيغل بين « التهكم » Irony و « الهزلي » Comic على أساس مضمون ما يرفضه كل منهما ، ولذلك اذا جعلنا التهكم أساس التمثيل الفني ، فان اللافن هو المبدأ الأكبر للابداع الفني . لأنه سيبدع أشكالاً تافهة وسطحية وتفتقر الى أي مضمون (٨٥) .

ويرجع الفضل في إبراز مفهوم التهكم عند هيغل وتوضيحه الى كيركجارد (S. Kierkegaard) (١٨١٣ - ١٨٥٥) ، لأنه أعد رسالة للماجستير عن « مفهوم التهكم » ، أبرز فيه مفهوم التهكم عند هيغل ، وحدد موقف هيغل من هذا المفهوم ، الذي يرفضه ، ليس كما هو واضح في كتابه « محاضرات في فلسفة الفن الجميل » ، ولكن كما هو واضح في كتابه « أصول فلسفة الحق » ، حين يشير هيغل الى الصورة العليا التي تتخذها الذاتية (٨٦) ، وهي تعني لديه - على المستوى الفلسفي ، السلبية اللامتناهية المطلقة ، « ويمتقد هيغل أن التهكم هو الحد الأقصى الذي وصل اليه تطور الوعي بالذاتية » ، ومفهوم التهكم بدأ من سقراط ، وان كانت التسمية مستعارة من أفلاطون « (٨٧) .

وقد رفض هيغل استخدام الرومانتيكية لمفهوم التهكم في الفن . حين ظهر على يد فريدريك شليجل (١٧٧٢ - ١٨٢٩) ، وكان هو أول من استخدم هذا المصطلح في « ميدان الأدب » (٨٨) وأقام أسسه على فلسفة قشته ، والفن التهكمي عند هيغل هو الفن الذي يلتزم بالذاتية المطلقة ، « مادام كل ماله قيمة في نظر الانسان يتضح أنه غير موجود بفعل تدمير الذات ، فلا تكون العدالة والحقيقة والأخلاق وحدها هي التي تحمل محمل الجسد ، بل أيضا الجليل والخير » (٨٩) .

Ibid : p. 67.

(٨٤)

Ibid : p. 68.

(٨٥)

(٨٦) هيغل : اصول فلسفة الحق : الترجمة للعربية ، ص ٢٥٦ .

(٨٧) د . امام عبد الفتاح امام : كيركجورد ، دار الثقافة ١٩٨٦ ، ص

٢٣ - ٢٤ .

(٨٨) المصدر السابق ، ص ٢٧ .

(٨٩) المصدر السابق ، ص ٢١ .

تاريخ الفن

مداخل :

لكي نقف على الخطوط العريضة لفلسفة تاريخ الفن عند هيجل . يجب أن أعرض لأهم الاتجاهات التي تعتبر أساسية في تكوين هذا الفرع من فلسفة الفن ، والتي استلهم هيجل بعضها في صياغة رؤيته حول تاريخ الفن وتطوره . واهتمام هيجل بتاريخ الفن ، يرجع إلى اهتمام الحركة الرومانتيكية - التي تأثر بها هيجل - بالتاريخ ، والنظر إليه باعتباره جزءا من عملية الإبداع الفني ذاتها ، يدرك فيها الفنان الفن بوصفه نظاما شاملا ، له فيه مكانه ، وتظهر آثار الفن الحديث وروائه تحت سماء تحاول أن تنتظم ماضيا وحاضرا جامعين « (١) ، ولذلك نجد هيجل في أعماله يقارن بين الأعمال الفنية في العصر البطولي Heroic Age مثل أعمال هوميروس بأعمال شكسبير ، لكي يحاول أن يصيغ فلسفته في تاريخ الفن وتطوره .

(١) جاتيان بيكون : علم الجمال والتاريخ ، ترجمة : فوزى سمعان . مجلة ليدجين مطبوعات الليونسكو ، ١٩٧٠ ، ص ٥٥ .

ومن أقدم المحاولات التي حاولت دراسة تاريخ الفن ، كتاب Poetica لأرسطو الذي حاول فيه أن يقدم أسس تاريخ فن معين مثل الشعر والدراما ، لكنه لم يقدم تاريخاً للفنون كلها على نحو ما نجد في محاولات اللاحقين عليه ، ويرد أرسطو أصل المأساة (التراجيديات) الى شعر الديرامات Dithyrambos (*) ويرد أصل الملهة (الكوميديا) الى الاغاني الشعبية القديمة (٢) فيقول أرسطو :

« ولقد نشأت التراجيديات في الأصل - شأنها في ذلك شأن الكوميديا - نشأة ارتجالية * فالتراجيديات نشأت على أيدي قادة الديرامب ، بينما ترجع نشأة الكوميديا الى قادة الأناشيد الاحليلية » الغالية ، التي لا تزال تنشد الى اليوم في مدنتنا * ثم أخذت التراجيديات تتطور شيئاً فشيئاً الى أن تمت وصارت الى ما تبدو عليه الآن : وبعد أن مرت خلال عدة مراحل من التغيير ، واستكملت شكلها الطبيعي ، توقفت واستقرت » (٣) .

ونلاحظ في النص السابق أن هناك تماثلاً بين تاريخ التراجيديات ، ودورة الحياة التي تمر بها الكائنات الحية لأول مرة ، فأرسطو ينظر للتراجيديات ، كما ينظر للانسان الذي يكتمل نموه عند سن معين ، ولا ينمو بعد ذلك من الناحية البيولوجية ، و « هذا يعنى أن أرسطو ينظر الى التطور - في كل كتاباته - باعتباره غائية في الزمان تتجه نحو هدف واحد » (٤) ، ولقد سيطرت هذه النظرة الأرسطوية على كثير من الكتابات في العصور التي تلت ، لا سيما في عصر النهضة ، وفي النقد الكلاسيكي الجديد Neo Classic .

ومن أبرز الدراسات التي جاءت بعد ذلك ، دراسة « جون براون » حين كتب بحثاً في نشأة الموسيقى والشعر ووحدهما وقوتهما انفصالهما وما حل بهما من فساد (لندن ١٧٦٣) (*) ، وفي هذا البحث افترض

(*) « الديرامب » من انواع الشعر اليوناني القديم وهو عبارة عن مقطوعة دينية غنائية كانت تؤدىها جوقة من خمسين رجلاً بجلد الماعز حول الاله ديونيسوس .

(٢) د. إبراهيم حمادة : كتاب أرسطو « فن الشعر » ، ترجمة وتعليق وتقديم الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٣ ، ص ٢٧ .

(٣) المصدر السابق : ص ٨١ .

(٤) رينيه ويك : مفاهيم نقدية ، ترجمة د. محمد عصفور : عالم المعرفة . الكويت ، فبراير ١٩٨٧ ص ٢٩ - ٣٠ .

(٥) A Dissertation on the Rise Ution, and Power. the Progress-
slons, Separations, and Corruptions of Poetry and Music, London,
1763.

« براون » وجود وحدة بين الغناء والرقص والشعر لدى الشعوب البدائية، ووصف التاريخ اللاحق كله بوصفه عملية انفصال للفنون عن بعضها ، وتحلل كل فن الى أنواع مستقلة في عملية انقسام وتخصص ، ويرد « براون » هذا الى عملية الانحطاط لتي ارتبطت بفساد عام للعادات الأصلية في هذه المجتمعات ، « وتحمل صيغة براون هذه في ثناياها - رغم عيوبها - رغبة منطقية بالعودة الى الوحدة الأصلية بين الفنون » (٥) وهذه الفكرة التي ظهرت فيما بعد في الاتجاهات النقدية المختلفة التي تطالب بتكامل الفنون ، ووحدها في استخدام القيم الجمالية ، لا سيما في « فن السينما » الذي يجمع بين الفنون المختلفة في وحدة واحدة ، ولقد أشار هيجل الى ذلك حين تحدث عن السمات الجمالية المتشابهة بين الفنون الجميلة ، فالإيقاع مثلا يظهر في الشعر والتصوير (الرسم) ، والموسيقى والعمارة ، ويكتسب بحث براون أهميته من أنه نشر قبل كتاب فنكلمان Winckelmann (١٧١٧ - ١٧٦٨) ، « تاريخ الفن في العصور القديمة » (١٧٦٤) Gesguchte der kunst des Altertums

وقد أشار هيجل الى فنكلمان وهو يتحدث عن الاستنتاج التاريخي للتصور الحقيقي للفن ، وبين أن قيمته تنبع من أنه لم يدرس الأعمال الفنية القديمة بناء على الاحكام التي تعتمد على فكرة الغائية والمحاكاة ، وانما حاول من خلال الآثار الفنية وتاريخ الفن أن يبحث عن فكرة الفن ، ولذلك يعد فنكلمان واحدا من الذين عرفوا كيف يضعون وسيلة جديدة ومنهجيا جديدا في دراسة الفن ، يكون في متناول الروح (٦) ، وبعد كتاب « فنكلمان » أول تاريخ لفن من الفنون استخدم الصيغة التطورية ، فقد وصف فنكلمان أربع مراحل لفن التحت اليوناني ، وفقا لمورة الحياة البيولوجية ، مرحلة الأسلوب العظيم الذي تميزت به فترة الشباب في أقدم المراحل ، ومرحلة أسلوب النضج الذي تميزت به مرحلة فترة بيركليس ، ومرحلة أسلوب الانحطاط الذي بدأ مع المقلدين ، ومرحلة أسلوب النهاية (٧) ، وعلى الرغم من أن هيجل يقول : إن تأثير فنكلمان على نظرية الفن وتاريخ الفن كان محدودا ، لان معرفته الفلسفية في الفن وآرائه كانت محدودة أيضا (٨) الا أن هيردر وفريدريك شليجل قد تأثرا بمنهجه ، واستخدما المفهوم العضوي للتطور في الكثير من كتاباتهما ،

(٥) رينيه ويلك : المصدر السابق ، ص ٣٠

(٦) Hegel : Aesthetics : Introduction, p. 83

(٧) رينيه ويلك : المصدر السابق ص ٣١

(٨) Hegel : op. cit., p. 63.

لكنهما يختلفان عن « فنكلمان في بعض التفاصيل ، فمثلا نجد شليجل يصف التطور على أنه نمو ، فانتشار ، فازدهار ، فنضج ، فتصلب قفصاء ، ويعتبر كل ذلك قدرا محتوما . ولكنه يرى أن هذه الدائرة لم تكتمل الا في اليونان . أما الشعر الحديث فهو شعر عالمي تقسمي ، أي أنه ليس له نهاية لأنه لا حدود لامكانات كماله (٩) ، وأما المفكر الإيطالي فيكو (١٦٦٨ - ١٧٤٤) ، فقد نظر للفن باعتباره ظاهرة اجتماعية ، ينطبق عليه ما ينطبق على المجتمع بشكل عام ، ولذلك فالفن لديه يخضع لنفس القوانين التي يخضع لها المجتمع كله ، ففي نظره أن المجتمع البشرى وكذلك الفن مر بثلاث مراحل : المرحلة الأولى يسميها مرحلة الانهيار حيث ساد الرعب والخوف مما دفع الناس الى تصور الارواح الخفية ، ولذلك تشبعت عقلية الانسان وكذلك الفن بروح البخرافه واصبح فنا لا هونيا اسطوريا في نزعتيه ، والمرحلة الثانية يسميها « مرحلة الابطال » حيث كان الفن هو الوسيلة لتمجيد الابطال واعمال السادة الاحرار ، وهذا ما نجده في الفن اليوناني « هوميروس » ، والفن الروماني ، والمرحلة الثالثة يسميها مرحلة الحرية ، حيث تسود الحقوق المدنية والسياسية ، وتتقلم الفنون في هذا العهد ويصبح الفن هو وسيلة التعبير عن الحياة اليومية ، لكن هذه المرحلة لا تطول ، إذ يدب الصراع بين الأغنياء والفقراء ، فتسود الفوضى وتنتهي دورة المراحل الثلاث لتبدأ دورة جديد تمر بنفس المراحل السابقة (١٠) .

ونلاحظ في الاتجاهات السابقة أنها تشترك في افتراض تغير بطيء ، لا ينقطع على غرار ما يحدث في عمليات نمو الكائنات الحية ، وتفترض أن تاريخ الفن وتطوره يتم بمعزل عن الفرد والحالة الصامتة للعالم ، وكان هناك قانونا حتميا معدا سلفا لتاريخ الفن . ولكن اذا تأملنا في فلسفة هيغل الجمالية سنجد أنه قدم مفاهيم مختلفة عن تاريخ الفن وتطوره ، تعتمد على منهجه الجليل بدلا من الاعتماد على الاستمرار والنمو الحيوى وقد عرض هيغل لتحليله الخاص بشكلة تاريخ الفن وتطوره في القسم الثاني من كتابه « محاضرات في الفن الجميل - الاستطيقا » ، تحت عنوان : « تطور المثال في الأشكال الخاصة من الجمال الفني » (١١) .

Development of the Ideal into the Particular Forms of Beauty of Art.

(٩) المصدر السابق ، ص ٣١ .

(١٠) د. عبد العزيز عزت : الفن وعلم الاجتماع الجمالي ، القاهرة ١٩٥٨ ،

ص ٥٦ - ٥٧ .

Hegel : Aesthetics, Vol. 1, p. 299.

(١١)

ويحاول في هذا الجزء تفسير تاريخ الفن وتطوره بناء على الأسس التي قسمها في تحليل ميتافيزيقا الجميل وفلسفة الفن . ويمثل هذا الجزء من جماليات هيجل الجانب الموسوعي ، فهو يقوم فيه بمهمة مزدوجة ، إذ يقسم تحليل حضاريا لتاريخ الفن ، من ناحية ، ويستثمر هذا التحليل الحضاري في رصد المظاهر والأشكال المختلفة لتطور الفن منذ بداياته الأولى ، من ناحية أخرى ، ولذلك فإن العلاقة الجدلية بين الفن والحضارة التي أشرنا إليها بشكل مجرد في الفصل الثالث من هذا البحث تتعين هنا في أشكال ومظاهر مختلفة ، بل أن هيجل يربط بين سيادة نوع ما من الفنون بالحقبة التاريخية التي تعبر عن هذا الفن ، ويعبر هذا الفن بدوره عنها ، بل ويمكن القول أن تاريخ الفن هو التمثيل الحسي لتاريخ الوعي وتطوره عند هيجل .

وهيجل يرى أن فن العمارة Architecture يعبر عن المرحلة الرمزية أكثر من غيره من الفنون ، وكذلك فن النحت يعبر عن المرحلة الكلاسيكية ، أما المرحلة الرومانتيكية فقد عبرت عن نفسها في فن التصوير Painting والموسيقى والشعر ، وهذا لا يعني أن مشكلة تطور الفن مرتبطة بنوع معين من الفنون ، وإنما يرى أن هناك فنا أقدر من غيره على تمثيل هذه المرحلة ، ولذلك فهو في كل مرحلة يشير إلى الفنون المختلفة ، ويعمل نشأة بعض الفنون التي لم تكن موجودة من قبل ، فالرواية التي لم تكن موجودة في العصور القديمة ، كفن قائم بذاته ، هي - من وجهة نظره - جزء من الواقع الحضاري للفن الرومانتيكي ، الذي يشهد استئصال الفرد واغترابه عن الكل الاجتماعي الذي ينتمى إليه ، فهو يربط بين الاغتراب Alienation وبين نشأة البشر ، فنثوية الحياة الاجتماعية والحضارية هي سبب لأشكال الفن وتطورها ، ولهذا لابد من فهم هذا الترابط الجدلي بين الفن والحضارة ، التي تعني لديه مختلف النظم الاجتماعية والاقتصادية والأعراف والدين ، لأنه يربط بين استخدام الأدوات وبين بدايات الفن . ولذلك نجد هيجل يكرر - في محاضرات في فلسفة الفن الجميل - ما سبق أن أورده في « فلسفة التاريخ » و « فلسفة الدين » وهو يشرح دلالات الفن العميقة في العصور المختلفة ، بل أن تحليله للصورة الرمزية للفن The Symbolic Form of Art - على سبيل المثال - يركز إلى تحليله « للعالم المشرقي » الذي سبق أن قدمه في محاضراته في « فلسفة التاريخ » ، والدين في الشرق في « فلسفة الدين » .

ولكى أظهر الشكل التركيبى المعقد الذى يعرض هيجل به أفكاره عن تاريخ الفن ، فأننى أشير الى الخطأ لعامة لهذا الجزء من محاضرات هيجل ، فهو يقسم الجزء الخاص بتاريخ الفن وتطوره الى ثلاثة أقسام رئيسية ، يوضح فيها التقسيمات القرعية العديدة لكل صورة من صور الفن ، ولا بد أن نعى أن هيجل لا يختزل تاريخ الفن من خلال حديثه عن الفن الرمزي (*) والفن الكلاسيكي والفن الرومانتيكي ، لأن هذه الأنماط السابقة تقدم صورا لتصوير الانسان عن الفن ، ويحفل كل نمط بتقسيمات فرعية عديدة ، فالصورة الرمزية للفن - مثلا - تنقسم الى ثلاث صور من الفن الرمزي وهى الرمزية اللاوعية Unconscious Symbolism ورمزية الجبل Symbolism of the Stblime والرمزية الراحية Conscious Symbolism وكل صورة تحتوى على ثلاثة نماذج ، وكل نموذج يقدم له هيجل ثلاثة تطبيقات من الدين والتاريخ والفن الذى كان سائدا فى هذه الحقبة . وهذا يعنى أن اختزال الفن فى هذه الصور الثلاث للفن - دون الاشارة الى تعيينها الواقعى فى الأعمال الفنية - هو تسطيح للفكرة الهيجلية عن تاريخ الفن التى تتميز بالغنى والعمق الشديدين .

ولا بد أن أشير - بادئ ذى بدء - الى أن التطور الذى يقدمه هيجل للفن فى ثلاث مراحل هو « أساسا تطور عقلى ، أو تطور منطقي ، وهو بما هو كذلك ، فلا علاقة له بالزمان » (١٢) لأنه يرتكز فى فلسفة تاريخ الفن وتطوره الى فكرة منطقية أصيلة فى نسقه الفلسفى العام ، وهى قضية « وحدة المضمون والشكل » Content and Form فالعلاقة بين الشكل والمضمون هى التى تحدد لنا صور أو أنماط الفن الثلاثة ، من

(*) الحقيقة أن تسمية أى فن لعصر من العصور بالفن الرمزي أو الكلاسيكي أو الرومانتيكي لا تعطى المعنى الذى يقصده هيجل ، لأنه يقصد أن أشكال الفن وصوره فى أى عصر قد تتميز بالرمزية أو الكلاسيكية أو الرومانتيكية ، بناء على تعريفه لكل مصطلح من المصطلحات الثلاثة التى سوف أتوقف عندها ، ولذلك فالأصوب أن نقول « الصورة الرمزية للفن » - مثلا - كما جاء فى الترجمة الانجليزية : See : Hegel : Op. cit., pp. 299-300. وإنما أن نقول (الفن الرمزي) ، فهذا لا يطابق ما يقصده هيجل ، رغم أنه شائع فى الكتابات التى تناولت الفن عنده ، ولذلك فإن هيجل لا ينفى وجود هذه الصور من الفن الرمزي الكلاسيكي والرومانتيكي متجاورة معا فى عصر واحد كما هو الحال فى الكثير من الابداعات المعاصرة ، التى يمكن تصنيف هذه الصور المختلفة فى الابداعات الفنية ، بحيث نجد أنماط الفن متجاورة جنباً الى جنب .

(١٢) ستيس : فلسفة هيجل (الترجمة العربية) ، ص ٦١٥ .

حيث تعبرهما عن الفكرة ، كما سيتضح هذا فيما بعد ، ولقد عبر هيجل عن الوحدة المنطقية والأنطولوجية للشكل والمضمون ، حين تناول نظرية الماهية Theory of Essence وحين تناول الظاهر Appearance وحين تحدث أيضا عن مقولة التضاييف Correlation بوصفه تعبيراً عن الداخل والخارج ، فكل منهما يتضمن الآخر تماما ، ولذلك فهو يرى « انه من المحال الفصل بين المضمّن والشكل ، لأن مضمون القصيدة مثلا هو الذى يعين شكلها ، والشكل هو المضمون ، وهما فى وحدة واحدة » (١٣) ، وقد أشار هيجل أيضا الى وحدة الشكل والمضمون فى « محاضراته فى فلسفة التاريخ ، حين تعرض الى نقد الطريقة البرجماتية فى كتابة التاريخ ، وكان أهم خطأ وقعت فيه هذه الطريقة ، أنها تفصل بين الداخل والخارج (١٤) ، وهذا يعنى أن الفكرة الرئيسية التى يعتمد عليها هيجل فى تفسيره لتطور الفن مستمدة أساسا من مذهبه العام ، ووثيقة الصلة بمنهجه الجليل ، وهذا ما يؤكد ارتباط فلسفته فى الفن بمجمل فلسفته العامة أو تطبيقا لها ، ويعتمد هيجل على « فكرة الجمال » أيضا بوصفها أساسا لتفسير تاريخ الفن ، لأنه يرى أن دراسة تاريخ الفن وتطوره تعنى الانتقال من الفكرة الكلية الى الأشكال الجزئية التى تعبر عن تعين الفكرة وتشخيصها ، لأن الفكرة هى مضمون الفن ، الذى يتخذ بدوره الأشكال الخارجية المناسبة لمستوى تطور الفكرة أو المضمون. ولذلك فإن الشكل لا يبلغ المثل الأعلى الا حين يكتمل المضمون ، وهذا لا يتحقق ، لان الوحدة الكاملة بين المضمون والتجسيد المادى لا تتحقق دوما (١٥) ، لهذا فالعلاقة بينهما هى لتى تقدم لنا الأنماط الثلاثة للفن .

وقد عبر هيجل عن هذا حين بين أن الأشكال الفنية يكمن أصلها فى الفكرة ، لان الفكرة تؤكد ذاتها ، وتخرج الى حيز الوجود واسطة هذه الأشكال ، ولهذا فان الأشكال الفنية تختلف وتتنوع تبعا لاختلاف الفكرة الكلية ، بمعنى أن ختلاف الأشكال الفنية خلال المحاضرات ينتج - أساسا - من اختلاف الفكرة الكلية التى تعبر عنها هذه الأشكال ، وما دامت الفكرة هى التى تسبغ على الشكل الخارجى المدلول الداخلى ، فان حين تواجهنا أشكال فنية ناقصة الشكل ، أو لا تطابق المثال ، فلا يجب أن نعتقد أنها أعمال فاشلة بالمعنى العام ، أى لا تعبر عن شئ ، أو لم تفلح فى الارتقاء

(١٣) المصدر السابق ، ص ٢٨٠ وما بعدها .

(١٤) هيجل ، محاضرات فى فلسفة التاريخ ، الترجمة العربية ، الجزء الاول .

ص ٦٧ وما بعدها .

(١٥) ستبس : فلسفة هيجل ، ص ٦١٥ .

الى مستوى ما يجب أن تمثله ، لأن الشكل الناقص يعبر عن حقيقة ناقصة أو فكرة أو مثال غير مكتمل ، فالنقص أو الكمال مرتبطان بدرجة الحقيقة التي تنطوي عليها الفكرة ذاتها ، فالمضمون لابد أن يكون حقيقيا وعينيا في ذاته ، قبل أن يتمكن من العثور على الشكل الذي يناسبه (١٦) .

ويميز هيجل من هذا المنظور بين ثلاثة أشكال رئيسية : النمط الرمزي ، والفكرة هنا لا تزال تبحث عن تعبيرها الفني الحقيقي ، لأنها لا تزال مجردة وليست متعينة ، ولم تحمل في ذاتها عناصر تظاهرها الخارجى (١٧) ، لهذا لا تحدد ، لا تقوى الفكرة على اخراج الشكل الكامل ، وهي تتعسف بالأشكال الطبيعية وتشوهها ، لأن علاقتها بالواقع الخارجى - وهو الطبيعة وأفعال البشر - هي علاقة تنافر يرجع الى عدم اكتمال المبدأ الباطنى المصور فيها ، فعلاقة الفكرة بالأشكال الخارجية المستمدة من الطبيعة هي علاقة مصطنعة ، وهي تتخذ من الأشكال الطبيعية رموزا وتضخمها لكي تحاول أن تقرب بين نفسها وبين الطبيعة ، وفي رأيه أن هذا النمط من الفن يوجد في الأعمال الفنية التي تركها أهل الشرق القديم مثل الهند والصين ومصر ، ذلك لأن أفكارهم الميثولوجية - التي تضمنتها أعمالهم الفنية - لم تكن محددة ولا معقولة .

ولكن الفكرة - بحكم طبيعتها الجوهرية - فانها لا تظل على نفس الدرجة من تجريد الأفكار وعدم تحديدها وغموضها ، وهي في حد ذاتها ذاتية حرة لا متناهية In Itself Free Infinite Subjectivity (١٨) وهي تلعب ذاتها على أنها روح والروح تتحرك وتحدد نفسها بذاتها ، وفي عملية هذا التحديد الذاتي تجد لنفسها الشكل الخارجى المناسب لها ، ومن هذه الوحدة المتناغمة بين المضمون والشكل ، أى الائتلاف بين لفكرة ومظهرها الحسى ، يتحقق النمط الثانى للفن وهو صورة لفن الكلاسيكى ، وفي هذا النمط يمكن للفكرة أن تكشف عن مبدأ الفردية والروحانية Spirituality من خلال الشكل الانسانى ، حيث يصبح الشكل حقيقة حسية وجسمانية ، وتنتفى مظاهر التعارض الذى كان يسود النمط الرمزي ، ولكن لابد أن نلاحظ أن الروح محدودة - في هذا

Hegel : op. cit., vol. I, p. 300.

Ibid : p. 300.

Ibid : p. 301.

(١٦)

(١٧)

(١٨)

النمط - بشكل واحد محدد هو الشكل الانساني ، ولذلك تظهر الحاجة الى ظهور الروح المطلق اللانهائي ، في النمط الرومانتيكي الذي يبلغ الروحانية الخالصة (١٩) .

والفكرة - في هذا النمط - تدرك ذاتها بوصفها روحا مطلقا ، وبالتالي لا يستطيع تحقيق ذاته تحقيقا كاملا في الأشياء الخارجية ، على أساس أنه خال من كل تحديد ، ولا وجود للفكرة الا من حيث هي روح ، ولذلك فهو يتجاوز الأشكال الحسية المحدودة ، وتعلو على الأشكال الخاصة بالعالم الواقعي ، وتتحقق في عالم الوعي الباطني (٢٠) ، ولذلك يتميز النمط الرومانتيكي بأن الشكل يبدو غريبا عن الفكرة بعد أن كان مؤتلفا بها في النمط الكلاسيكي .

وعلى هذا النحو نتبين أن المادة (أو التجسيد) إذا كانت تغطي على الروح (أو المضمون) ، فإن هذا يعطينا نمطا من الفن هو الفن الرمزي ، ما التوازن والوحدة الكاملة بين المادة والروح فإن هذا يعطينا الفن الكلاسيكي ، أما طغيان الروح على المادة ، فإن هذا يعطينا الفن الرومانتيكي . ويتميز كل نمط بخصائصه المستمدة من ميثافيزيقا هيكل في علاقة الفكرة بتجسدها الخارجي ، وسوف نلاحظ أن لكل نمط مجرى يتطور من خلاله ، بحيث يسلم كل نمط الى النمط الآخر وإذا كانت هناك بعض الفنون تجد نفسها في نمط دون آخر ، فهذا لا يعني استبعاد وجود سائر الفنون في كل الأنماط ، لكن يمكن القول « بأن العمارة بالذات تجسد مبادئها المنطقية في النمط الرمزي ، كما يجد النحت مبادئه المنطقية في النمط الكلاسيكي ، ويرجع مبدأ الفنون الرومانتيكية - التصوير والموسيقى والشعر - الى الحضارة الغربية المسيحية التي تضمنت تصورا روحانيا للالهية يعلو على الأشكال الحسية للعالم الواقعي » (٢١) .

Ibid : p. 301.

(١٩)

Ibid : pp. 301-2.

(٢٠)

(٢١) د . أميرة حلمي مطر : فلسفة الجمال ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ،

١٩٨٤ ، ص ١١٧ - ١١٨ .

١ - الصورة الرمزية للفن :

يبدأ هيجل حديثه عن الرمزية (*) بتحديد المعنى المصطلح بشكل يمثل بداية الفن من الناحية التاريخية The Symbol عام ، يرى أن الرمز ومن الناحية الفكرية ، وقد تميز به الشرق بوجه خاص ، ولم يصل إلينا الرمز إلا بعد أن مر بتحويلات عديدة (٢٢) ولكن قبل أن يستطرد هيجل في تحليله لمصطلح الرمزية ، نجلده يتوقف عند معنى الرمز بشكل عام ، لكي يفرق بين دلالاته في الفن ، ودلالاته في المنطق ، ولذلك يقول : « إن الرمز هو شيء خارجي مباشر ، يخاطب حواسنا بصورة مباشرة ، ولكن هذا الشيء لا يقبل كما هو موجود فعلاً ، لذاته ، وإنما بمعنى أوسع وأعم كثيراً » (٢٣) ، ولذلك فهو يميز بين مدلول Meaning الرمز وتعبيره ، فالمدلول يرتبط بتمثيل موضوع ما ، مهما كان مضمونه ، أما الجانب التعبيري للرمز فهو يعبر عن وجود حسي أو صورة ما .

ويحلل هيجل المعاني المستخلصة لكلمة « رمز » ، استخدامنا لبعض اصوات اللغة للانتسار إلى أشياء معينة ، والرمز - في هذه الحالة - لا يعطينا في ذاته وإنما لكونه أشدرة الغنى تشير إلى شيء معين ، والفرق بين اللغات يكمن في أن التمثيل الواحد ، تعبر عنه أصوات شتى ، فالشجرة تشير إليها بالفاظ تختلف من لغة إلى أخرى ، بينما معنى أو موضوع التمثيل واحد ، ويلاحظ هيجل أن العلاقة بين اللفظ وما يشير إليه هي علاقة تعسفية ، بمعنى أنه ليس هناك تداخل عيني بين اللفظ وما يشير إليه ، بينما نجد في الفن أن الرمز يستلزم وجود علاقة قرابة ، أي فيها تداخل عيني بين المدلول والشكل ، بينما نجد أن الرمز في اللغة هو إشارة لموضوع أو تمثل ما دون تداخل بينهما (٢٤) . ويرى هيجل أن

(*) يستخدم هيجل مصطلح الرمزية بشكل مختلف عما هو سائد عن الرمزية كاصطلاح ومفهوم في التاريخ الأدبي ، فما يفهم من هذا المصطلح في الدراسات الجمالية المعاصرة هو الاتجاه الفني الذي ساد أوروبا الغربية بعد اضمحلال واقعية القرن التاسع عشر ، ولذلك فإن الدراسات التي تهتم بالرمزية تميز بين تاريخ الكلمة التي تعود إلى العصور اليونانية القديمة ، وبين تاريخ مفهوم الرمزية الذي تستخدمه الآن ، للدلالة على الأعمال الفنية التي يؤمن مبدعوها بأن طبيعة الفن هي طبيعة رمزية في الأساس ، بمعنى أن الفن لا يفصح عما بداخله كاملاً وإنما يوحى به ، ومن أبرز ممثلي الرمزية يودليو ، وما لرميه ، ورامبو ، أما معنى المصطلح عند هيجل فهو مستمد من فلسفته حول الفكرة والمثال في الفن كما سيأتي شرح ذلك .

Hegel : op. cit., p. 303.

(٢٢)

Ibid : pp. 303-304.

(٢٣)

Ibid : p. 304.

(٢٤)

الرمز قد يستخدم كوسيلة للتعبير ، وماهية الرمز - حينذاك - هي أنه يوحى بالمعنى المراد التعبير عنه ، ولكنه لا يفصح عنه . كما هو الحال حين يتخذ الأسد زمرا للقوة ، والمثلث زمرا للفكرة الدينية عن التثليث . وهكذا فإن الرمز يقوم بدور التجسيد المادى فى حين يكون مغزاه هو المضمون ، ولذلك لا يند للومز - لكن يكون حقيقيا - أن يكون له كون من الصلة الروحية مع مغزاه ، بحيث يكون الرمز محتوى على مضمون التمثيل الذى يريد أن يشير إليه . فمثلا ان الأسد حين يشك زمرا للشجاعة ، فان فى الأسد بعض الصفات التى تؤهله لكى يرمز الى هذه الصفة ، ولكن توجد صفات أخرى لديه لا تتطابق مع الشجاعة مثل المكر والخناع (٢٥) . وهذا يعنى أن الشكل الرمزي فى الفن يتطابق - من جهة - فى صفة ما مع التمثيل الذى يرمز اليه ، - ومن جهة أخرى - ينطوى على صفات مستقلة تمام الاستقلال عن الصفة المشتركة بينه وبين ما يدل عليه .

ويترب على هذا أن الرمز له معنى مزدوج ، لان علاقة الرمز بالمعنى والمثلولات التى يشير إليها هى علاقة واحدة بمتعدد ، ومثال ذلك أن صورة الأسد لا تحضر فينا المعنى فقط من حيث هو رمز ، بل تقدم لنا أيضا لموضوع نفسه - وهو الأسد - فى وجوده الحسى . ولذلك يفرق هيجل بين الرمز والتشبيه Symbol and Comparison فمثلا حين يهتف كارل مور (بطل مسرحية المصوص The Robbers لشيكلر) حين تغيب الشمس - هكذا يموت البطل Thus dies a hero ، نجد أن المدلول مفصول بكل وضوح عن التمثيل الحسى ، بمعنى أن غروب الشمس لا يتضمن المعنى الثانى الذى يقصده الفنان ، لكنه هو الذى يضيف من عنده أن غروب حياة البطل مثل غروب الشمس (٢٦) .

ولكن فى بعض التشبيهات الأخرى لا نستطيع أن نرى هذا الانفصال ، وتلك العلاقة بين الرمز والمدلول بمثل هذا الوضوح ، ولكن نلاحظ أن الترابط بين الجانبين يظل موجودا ، والتشبيه هو ابتكار ، وأصبح بذاته ، لانه يحمل فى ذاته مدلوله ، ولهذا فان التشبيه يعتبر مجرد صورة

(٢٥) يشير هيجل أيضا الى أن هناك بعض الألفاظ التى لا تشير الى مدلولات حسية ، وإنما تشير الى أنشطة ذهنية ، تستثير فى الإنسان فعل هذه الأنشطة مثل
Begreifen, Schliessen كلمة

See : Hegel : op. cit., p. 306.
Ibid : p. 307.

(٢٦)

لا يجوز تأويلها حرفيا وانما على ضوء لدلولها ، بينما نجد ان رمز يفقد معناه المزدوج الذى يحتفظ به التشبيه بين الرمز والمدلول ، لاننا - عادة - حين نستخدم بعض الكلمات كمصطلحات متفق عليها ، فاننا ننسى استقلال الرمز ودلالته الخاصة ، ونكتفى بالتمثيل الحسى المباشر الذى تشير اليه هذه الألفاظ فمثلا « حين يرى المسيحي المثلث على جدار كنيسة ، فانه لا يفكر فى المثلث بوصفه شكلا هندسيا ، وانما بوصفه رمزا أو إشارة للتثليث المقدس » (٢٧) - وهذا يعنى - من وجهه نظر هيجل - أن الرمز يكتسب دلالته الاصطلاحية فى الجماعة أو المجتمع الذى ينتمى اليه هذا الرمز ، بينما قد لا يكتسب الرمز نفس الدلالة فى مجتمعات أو حضارات أخرى ، ومثال ذلك ، ان الانسان المعاصر حين يتأمل الأشكال الفنية لحضارات فارس القديمة والهند ومصر ، فانه لا يستطيع أن يفهم دلالتها وتبدو له كأنها عصبية على التفسير ، لأن جميع تلك الأشكال والصور لا تعنى له شيئا فى حد ذاتها ، ولذلك يحاول أن يبحث عن مدلولها من خلال التنقل بفكره الى ما وراء هذه الأشكال فى واقعها المباشر ، والواقع أن هذا ليس خاصا بالأشكال الفنية لدى شعوب الشرق ، بل انه قد تملكنا حيرة مماثلة أمام الأعمال الفنية ، رغم أن الفن الكلاسيكى - يحكم طبيعته التى تعنى التطابق بين المدلول والشكل - لا يحتوى على أى جانب رمزى ، بالمعنى الذى حملده هيجل للرمز ، لان الوضوح والشفافية من سماته المميزة بحيث يكون المعنى هو المدلول الذى يوحى به المظهر الخارجى ، ويرجع هيجل السبب فى ذلك الى أن الأعمال الفنية بشكل عام تحتوى على بعد ما رمزى ، يوحى ولا يفصح بشكل مباشر عن المقصود .

ويقودنا هذا الى التساؤل التالى : كيف يمكن تفسير الرمز فى الأساطير التى تركتها لنا الشعوب القديمة ؟ ، هل تقبل الأسطورة كما هى ؟ أى كما تبدو لنا بشكل خارجى ، أم نفترض أن هذه الأسطورة تخفى مدلولاً أعمق ؟

ويرى هيجل أن هناك اتجاهين حول هذه القضية ، الاتجاه الأول : يرى أنه ينبغى أن تقبل الأسطورة كما هى دون البحث عن مدلولها ، لأنه لابد أن ننظر الى الميثولوجيا من وجهة نظر تاريخية ، والأساطير - نتيجة لوجهة النظر التاريخية - تبدو مكتفية بذاتها ، وتبرز للعيان مدلول تمثلاتها دونما حاجة الى أى مجهود تفسيرى . أما الاتجاه الثانى : فلا يكتفى بالمظهر الخارجى البحث للأشكال والقصص الأسطورية ، ويرى أنها تنطوى على معنى أعمق ، ومهمة الباحث فى علم الاساطير Mythology

أن يكشف عن المعنى المفقود في أعماق الأسطورة ، وبالتالي فإن هذا الاتجاه ينظر للأساطير بوصفها إبداعاً رمزياً ، بمعنى أن الأساطير من إبداع الروح ، ولذا فهي تنطوي على مدلول عميق ، وعلى أفكار عامة حول طبيعة الله ، حتى لو تشبكت في مظهر غريب (٢٨) . ويشير هيجل إلى فريدرش كرويزر F. Creuzer (١٧٧١ - ١٨٥٨) (*) بوصفه ممثلاً لهذا الاتجاه الثاني ، لأنه حاول تأسيس علم الرموز Symbology أو دراسة التمثيلات الميثولوجية من زاوية البحث عن العقلانية الباطنية مدلولاتها ، ويؤسس كرويزر وجهه نظره على أساس أن الأساطير واقصص الخرافية هي من نتاج الفكر البشري ، وهذا الفكر حين يتناول الآلهة ، فإنه يرتقى بمضغ تسخل العنصر الديني إلى دائرة عليا ، يغدو فيها العقل هو مبدع الأشكال ، بالرغم من أنه العقل لا يزال عاجزاً عن الإبانة عن ذاته ، والتعبير عنها على نحو مطابق تمام المطابقة (٢٩) .

وموقف هيجل من هذين الاتجاهين هو أنه يجمع بينهما في رؤية جدلية ، فهو حين يتفق مع كرويزر - فيما ذهب إليه ، فإنه يأخذ عليه أنه لم يدخل في اعتباره الظروف التاريخية المختلفة المصاحبة لنشأة الأساطير ، ولذلك انصرف - أي كرويزر - إلى تبرير مختلف الأساطير ، وتبرير إبداعات الإنسان الروحية دون أي سند تاريخي ، ولذلك فقد وقع فيما وقعت فيه الأفلاطونية الجديدة حين أضفت على الأساطير مدلولات غريبة عنها ، وأستقطت عليها أفكاراً ليس لها وجود في الواقع التاريخي ، حين حاول تفسير الأساطير واستخراج المعاني الباطنة فيها دون الالتفات للظروف التاريخية .

وإذا كان هيجل يسلم بأن الأساطير (الميثولوجيا) تشتمل على مضمون عقلائي ، وعلى تمثيلات دينية عميقة ، فإنه يتساءل : هل يمكن اعتبار كل أسطورة ذات طابع رمزي ؟ ، كما يذهب فريدرش فون شليجل F. V. Schlegel (١٧٧٢ - ١٨٢٩) في رؤيته للفن ، حيث يرى أنه يجب أن نبحث في كل تمثيل فني عن طابعه الرمزي المجازي Allegory (٣٠) بمعنى أن شليجل يرى أن وراء كل شكل ميثولوجي

Tbid : p. 310.

(٢٨)

(*) ف. كرويزر : فيلسوف ألماني له دراسات عديدة في الميثولوجيا والتاريخ لدى الاغريق والرومان واسم الكتاب الذي يستشهد به هيجل هنا هو : الرموز والميثولوجيا لدى شعوب العصر القديم .

Symbolik und Mythologie (1810-1823).

Ibid : p. 313.

(٢٩)

Ibid : p. 311.

(٣٠)

فكرة عامة ، وهذه الفكرة اذا ما جردت من عمومييتها فانها تقدم لنا تفسير
بما يعنيه فعلا هذا الأثر الفني أو هذا الشكل الأسطوري ، ويرفض هيجل
وجهة النظر السابقة ، ويرى أننا اذا حاولنا أن نبحث عن الفكرة العامة
فى أى عمل فنى أو أثر أسطوري ، فاننا نجرد العمل الفني من قيمته
وطابعه الخاص ، ويرجع هيجل سبب هذا الولع بالتساويل فى تفسير
الأسطورة الى الاعتماد على ملكة الفهم Understanding التى تنزع الى
الفصل بين الصورة وملولها ، وهى - بذلك - تدمر العمل الفني من
أجل البحث عن الفكرة العامة (٣١) .

وقد استعرض هيجل هذه التصورات عن الرمز ، لكى يبين انه
لا يبحث فى الفن بوصفه رموزا وإشارات الى اشياء أو أفكار محددة ،
وانما لكى يجيب على التساؤل التالى : الى أى حد يمكن اعتبار الرمز شكلا
من أشكال الفن ، وذلك من أجل فهم العلاقات الفنية التى تقوم بين الشكل
والمملول ، وكما تبرز فى الفن الرمزى .

ولابد أن نعى أن هيجل لم يقصد أن يفسر الانتاج الفني بكامله فى
كل العصور تفسيراً رمزياً ، كما فعل شليجل ، وانما يريه أن يحدد دائرة
الصورة الرمزية للفن ، ولذلك يرى هيجل أن فن النحت الاغريقى ليس
تمثيلاً رمزياً ، وانما هو يجسد الوحدة العينية بين المداخل والمخارج ،
المضمون والشكل وذا حاولنا أن نطبق وجهة نظر كرويزر أو شلينجل فى
البحث عن الفكرة العامة وراء أى فن وليكن النحت الاغريقى القديم ، فاننا
ندمر العمل الفني ذاته ونفحيه جانباً من أجل البحث عن الرمز الذى يعبر
عنه العمل الفني .

ويعتقد هيجل أن الفن الرمزى يمثل مرحلة ما قبل الفن ، لأنه كان
يقدم مدلولات مجردة ، لم تتفرد فى أشكال خاصة بعد ، ولذلك اذا أردنا
أن نقدم تعريف هيجل للفن الرمزى ، سنجد أنه يقلم أكثر من تعريف
له ، فى أكثر من موضع ، فهو يعرفه - حيناً - بأنه « التطور الداخلى
للفن ، الذى يمكن استنباطه من مفهوم المثال المتقدم نحو الفن
الحقيقى » (٣٢) ، ويعرفه حيناً آخر - بأنه - أى الفن الرمزى - وهو
الصراع الذى يخوضه الفن الحقيقى ضد المضمون الذى لا يزال يفتل من

(Every Artist Representation an Allegory).

(٣١)

Ibid : p. 312.

Ibid : p. 314.

(٣٢)

سيطرته ، وضد الشكل غير المتطابق مع المضمون ٠٠٠٠ أى أنه صراع متواصل ضد تنافر الشكل والمضمون ، ومختلف مراحل هذا الصراع ليست مراحل متنوعة للرمزى ذاته ، بقدر ما هي مراحل شتى للتعارض بين الروحي والحسي (٣٣) .

ويمكن أن نلاحظ أن هيجل ربط بين النمط الرمزي من الفن ، وبدايات الفن ، وبين تنامي الوعي الإنسان في سعيه نحو ادراك المطلق ، ويتضح هنا حين يربط هيجل بين الأشكال الأولى الرمزية للفن ، وبين محاولة الإنسان في تحويل التمثيلات الطبيعية الى صور قابلة لأن يدركها الوعي المباشر ، لكي يقدم الروح في هذا الشكل المتوضح الذي يكون من صناعه هو ، ولذلك يعتبر هيجل ان التعبير المباشر للطبيعة وعبادة الطبيعة وتقديس الأصنام ليست هي الفن بعد ، لأنها تقدم مرحلة من الوعي انبشري لم يعقل فيها ذاته ، ولم يستطيع أن يدرك المطلق في الطبيعة .

ولذلك يقول هيجل : « ان الفن في جانبه الموضوعي - وثيق الصلة بالدين ، لأن الأعمال الفنية الأولى هي تمثيلات ميتولوجية ، والمطلق - بشكل عام - هو ما يعرض نفسه للوعي في الدين ، مهما كانت تعييناته مجردة وفقيرة ٠٠٠ ولذلك فالفن هو أول تأويل تشخيصي للتمثيلات الدينية » (٣٤) . وهذا يعني أن تصور الإنسان للعالم الموضوعي لا يتم الا اذا تحرر الإنسان من أسر المحيط المباشر - الذي يعيش فيه - لكي يتأمله ، أى أن أول معرفة للإنسان بالحقيقة تحدث حين يتفصل الإنسان عن عبوديته للواقع المادى .

والغاية التي يسعى اليها الفن الرمزي عبر تطوره من الرمزية اللاواعية ، الى رمزية الجليل ، الى الرمزية الواعية هي ادراك الوحدة بين الشكل والمضمون ، وهذا لا يحدث الا بعد زوال الفن الرمزي وحلول الفن الكلاسيكي ، ولذلك فان الصراع ضد تنافر الشكل والمضمون يحدث خارج وعي الفنان ، بمعنى أنه لا يعي عدم التطابق بين المضمون والشكل ، لأن الفنان في هذه المرحلة يكون عاجزا عن تمثيل الشكل الفعلي ، مما يترتب عليه أن يصادر الوعي الفني قلبيا - على وحدة الهوية المباشرة بين المضمون والشكل ، بدلا من أن يدرك الفرق القائم بينهما (٣٥) .

Ibid : pp. 317-318.

(٣٣)

Ibid : p. 316.

(٣٤)

(٣٥)

(١) الرمزية اللا واعية « Unconscious Symbolism »

إذا كان هيجل يربط بدايات الفن بالصورة الرمزية ، أو على حد تعبيره ، بالرمزية اللا واعية ، حيث لم يتم تصور الشكل بعد كمحض صورة أو تشبيه ، وإنما كتعبير مطابق عن مضمون معين ، فإن هيجل يقسم ، لذلك ، الرمزية اللا واعية الى ثلاث مراحل ، والمرحلة الأولى يطلق عليها عنوان الوحدة المباشرة بين المدلول والشكل *Immediate Unity* *Meaning and Shape* (٣٦) هي مرحلة لا تدخل في نطاق الفن ، وإنما هي تمهيد له ، وهم تتسم بالوحدة الجوهرية والمباشرة بين المطلق من حيث هو مدلول روحي وبين ظاهره الحسى ، وهي لا تدخل في نطاق الفن ، لأن هذا الترابط بين المطلق والظاهر الخارجى لا يحقق الفن وما ينبع مباشرة من مواضيع الطبيعة الواقعية ، لأن الإلهى *Divine* يتبدى للواعى من خلال مظاهر الطبيعة ، ولذلك لا تتبدى الطبيعة كما هي فعلا ، وإنما تكون متحدة بالمطلق ، وبالتالي لا يكون هناك مجال للتمييز بين الداخلى والخارج ، لأن الداخلى لم ينفصل عن واقعه المباشر فى العالم الخارجى . ولذلك فحين نتحدث عن مدلول ما *A Meaning* فى هذه المرحلة ، فإن هذا يكون نابعا من تفكيرنا نحن ، الذى يفترض - دوما - أن الشكل المستخلص فى التعبير عن الروحى هو الغلاف الخارجى الذى يساعدنا فى فهم المضمون الداخلى ، بينما نجد شعوب الشرق القديم التى أنتجت هذه الآثار - فى هذه المرحلة - لم يكن لديها أى تصور عن هذا الفصل بين الداخلى والخارجى ، فهي لا ترى للمطلق أى وجود مستقل عن الظواهر المختلفة ، بل إن الظاهر بما هو كذلك هو الله أو الإلهى فى الديانة الأماوية *Lamaism* (*) يعتبر الإنسان الواقعى ، كما هو موجود فى سماته الفردية ، إلهاً وييجل كاله (٣٧) ، كما أن ديانات طبيعية أخرى تعد الشمس والجبال والقمر وبعض الحيوانات كالبقرة ، هي موضوعات الهية ومقدسة (٣٨) .

Ibid : p. 323

(٣٦)

(*) وردت هذه الديانة فى كتاب هيجل « محاضرات فى فلسفة التاريخ » العالم الشرقى (الترجمة العربية ، ص ٨٥ ، ويقصد بها الدين كرمى روحى حر نزيه ، الذى لا يتطور الى دولة ، ويقصد به الوجود للذات أو الوجود من أجل الذات *Sein fur sich* ويعنى به الوجود المستقل ، ويرى هيجل أن الروح والاله هي أمثلة لهذا الوجود الامتناعى الحقيقى ، ومن ثم فهي وجود كذات .

Ibid : p. 324.

(٣٧)

Ibid : p. 324.

(٣٨)

وهذا التصور للوحدة المباشرة بين المحتوى والشكل ، نجده بشكل واضح في ديانة فارس القديمة لدى شعب الزند ، Zend People ، التي انتقلت إلينا تمثلاتها وفكارها ، من خلال كتاب Zend-Avesta . (**) فكما يذهب زرادشت ، فإن النور Light الطبيعي الذي يتبدى في الشمس والكواكب والنار يمثل المطلق الالهي ، وليست هذه الأشياء السابقة مجرد تعبير عنه أو صورة حسية له ، وإنما هي هو ، بمعنى أن الالهي والمطلوب لا وجود لهما - بصورة مستقلة - خارج النور ، فالنور ليس ممثلاً للخير وإنما هو الخير نفسه .

ويحلل هيجل هذه الوحدة من خلال شرحه للتصورات الأساسية للزردشتية ، بوصفها المرحلة الأولى التي تؤدي إلى الرمزية ، ففي هذه المرحلة ، يتخذ الفن من الموضوعات الدينية شكل التمثيل الحسي ، الذي لا تكون موجودة فيه علاقة تنافر بين الشكل والمضمون ، على النحو الذي نجده في الزرادشتية ، لأنه حتى لو اعتبرنا أن النور من حيث هو وجود واقعي هو رمز يعبر تعبيراً صورياً عن السمات الطيبة والعنيفة للعالم الطبيعي والعالم البشري ، فإن ذلك غير موجود في الزرادشتية ، وإنما هو تأويل من عندنا ، لأن الفصل بين النور بوصفه معنى كلياً وبين الأشياء الجزئية لم يكن موجوداً لدى المجوس ، وإنما النور يحتوي الكلي والجزئي معاً . . . وهو الخير الكلي والالهي الذي يظهر في كل الكائنات ، فالموضوعات كلها لها مدلول واحد ، ولا تختلف فيما بينها إلا من حيث هي أشياء ونجوم ، ونباتات ، وفي كل واحد منها يتظاهر الالهي بوصفه نورا أو ظلاماً (٣٩) ، أي أن هناك طابعاً لا رمزي للديانة الزرادشتية يساهم في تقديم التأويل والتمثيل غير الفني لها ، وذلك لأن التصورات الموجودة في الزرادشتية من طبيعة عامة تماماً ، لا يمكن أن يتمخض عن إنتاج أعمال فنية ، لأن الخير أو الالهي أو النور الذي نتحدث عنه الزرادشتية ليس متعیناً في ذاته ، كما أن شكل هذا المضمون لا ينبثق عن الروح ، بمعنى أن الإنسان في الزرادشتية يكتفى بالطبيعة كما هي لتمثيل الالهي والمطلق ، بل أنه يرى أن هناك وحدة لا تنقسم بين الطبيعي والالهي ،

(**) تحدث هيجل عن نيابة زرادشت في كتابه « محاضرات في فلسفة التاريخ » في القسم الثالث من العالم الشرقي انظر الترجمة العربية للدكتور امام (سيق ذكرها) ، ص ١٤٩ وما بعدها ، وتحدث هيجل عن ذلك أيضاً في : Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion Eng., trans. by : E. B. Spiera, Routledge & Kegan Paul, London, 1962, Vol. I, p. 295. Ibid : p. 326. (٣٨)

وبالتالى فليس هناك حاجة « للأنسا » لكي تبتكر أشكالا من عندها تعبر بها المطلق ، ونلاحظ أن هذا يناقض المفهوم الأساسى للفن عند هيجل ، لأنه يرى أن الفن يعنى عدم علم قبول الإنسان للطبيعة كما هى ، وإنما يعنى ابتكار الإنسان أو الروح للتمثيل الحسى وخلقها وتشكيله كما سبق أن اوضحت هذا ، ولذلك فإن الزرادشتية لا تهدف الى شيء - عند هيجل - سوى الطهارة Purity ، أى تحقيق ملكوت ارمزد Ormuzd (٤٠) .

ويرى هيجل أن هذه الوحدة الأولى بين الكلية الروحية والواقع الحسى هى التى ساهمت فى تشكيل قابعة الرمزية فى الفن فيما بعد ، دون أن تكون هى نفسها رمزية ، ودون أن تتاح لها القدرة على ابداع أعمال فنية ، ولذلك ففي المرحلة الثانية من الرمزية اللا واعية يحل التمايز والصراع بين الشكل والمضمون محل الوحدة التى كانت سائدة فى الديانة الزرادشتية، وهذا ما نجده فى الرمزية الغريبة أو الوهمية (٤١) Fantastic Symbolism ، التى تمثل بدايات الفن ، لأن الإنسان بدأ يستعمل خياله ، وينتج أعمالا فنية ، ولكنه لا يجلب المضمون موجودا كـمضمون فى الواقع المباشر وإنما يوجد مفضلا عنه . ولكن ليس معنى هذا أن الإنسان دخل فى قلب الرمزية وإنما فى هذه المرحلة ، توجد الأبداعات التى تقوم بواسطة الخيال ، تدل على الطريق الذى يؤدى الى الفن الرمزى بالتجديد ، فعندما يظهر لأول مرة الفارق بين المدلول ونمط تمثيله ، لا تكون لدى الإنسان سوى فكرة مبهمة ووعى مضطرب عن انفصال المدلول ونمط تمثيله ، وما يفسر هذا الإبهام هو أن المدلول والشكل لم يدرك أى منهما تلك الدرجة من الشمول التى يحتوى كل منهما على تحقق الآخر ، وفى هذه المرحلة ترتفع المدلولات العامة فوق الظواهر الطبيعية المنفردة ، بعد أن كانت متحدة معها فى المرحلة الأولى ، ولكنها تظل - رغم ذلك - ماثلة للوعى فى شكل موضوعات طبيعية عينية ، وينتقل الإنسان مجهودا مزدوجا ، لاضفاء صفة الروحى على الطبيعى ، من جهة ، ولكى يجعل الروحى محسوسا ، من جهة أخرى ، ولذلك يتجلى هنا - كل الغموض والغرابة اللذين ينطوى عليهما الفن الرمزى فى التراكيب التى يقدمها الإنسان ، وهذه التراكيب تنم عن ادراكه بعدم تطابق صوره وأشكاله مع المدلول ، ولكنه لا يستطيع أن يفعل شيئا ، سوى تشويه الوجوه ، لذلك فإن العالم الذى نواجهه - فى هذه المرحلة -

Ibid : p. 332.

(٤٠)

Ibid : p. 332.

(٤١)

هو عالم تتبدى فيه الابتكارات والغرائب والعجائب ، دون أن يتضمن عملا فنيًا ذا جمال حقيقي . ويرى هيجل أن أول محاولات الخيال وأغربها تلك التي تلتقي بها لدى الهندوس (الهنود القدامى) Incient Indians الذين يكمن عيبهم الأساسى فى عجزهم عن إدراك المدلولات فى كليتها الواضحة ، وعجزهم عن فهم الواقع الموجود فى الشكل وهم لم يستطيعوا أن يرقوا الى مستوى تصور تاريخي للأشياء والأحداث نتيجة لخلطهم بين المطلق والمتناهي (٤٢) .

ويحلل هيجل الفن الهندوسى من خلال تحليله للديانة الهندوسية التي تربط التمثل الدينى بالفن ، على أساس أن مضمون الدين هو الذى يقنن موضوعات التمثل الفنى لديهم ، ولذلك فهو يتجلى هنا عن ثلاثة موضوعات هي : مفهوم الهندوس عن البراهما The Indian Conception of Brahma والجسدية والا نهائية والفاعلية فى التشخيص (Sensuousness, Bound Lessness and the Activity of Personifying)

ورؤى التطهر والكفارة (View of Purification and Penance) فالتصور الهندوسى عن البراهما يبين لنا أحد مظاهر شطط الوجدان الهندوسى ، فهو يتصور المطلق أو البراهما على أنه الكلى الا متمايز والا متعين ، وهو ذلك الالهى الاسمى الذى يفلت من الحواس والادراك الجسى ، ولا يصلح التفكير به أيضا ، ولذلك فان الطريقة الهندوسية فى التوفيق بين الالهى البشرى وبين البراهما هي الصعود - بلا توقف - نحو هذا التجريد الأقصى . ويتم هذا عن طريق تدريبات روحية تهدف الى اامة كل ما هو حسى فى الانسان ، ولذلك كان الانسان قبل أن يلمح فى بلوغ درجته القصوى فانه يكون كل شيء قد تبخر وتلاشى ، لأن الرجل الهندى برفع نفسه الى الالهية عن طريق انكار الذات والتكفير عن الذنوب ، واتخاذ موقف سلبي تجاه كل ما هو عيى (ويكتسب البرهمنى صفة للاتصال بما هو الهى بفضل انتسابه الى البراهمة ، بينما الطوائف الأخرى تطمح لبلوغ مرحلة الميلاد من جديد عن طريق اليوجا Yogis ومن أحد تدريباتها الأساسية أن يظل الانسان واقفا اثنتا عشر سنة دون أن يجلس على الإطلاق حتى يصل الى مرحلة البرهمنى) (٤٣) ونلاحظ أن الوحدة بين الانسانى والالهى لا تتحقق هنا الا حين يزول كل

Ibid : pp. 334-35.

(٤٢)

(٤٣) هيجل : العالم الشرقى ، الترجمة العربية ، ، من ١١١ - ١١٢ وقد اناض

هيجل فى الحديث عن هذا الفلو والشطط فى محاضراته فى فلسفة التاريخ .

شيء عن الإنسان : وعيه ، ومضمونه العالم ، ومضمون شخصيته على حد سواء ، وهذا التلاشي وهذا الفناء اللذان يصلان إلى حد غيبوية الوعي التامة ، إلى حد البلادة الكاملة هما أسمى حالات الغبطة التي يفضلها يغلو الإنسان قادرا على الوصول إلى الله الأسمى وعلى صيرورته هو نفسه « براهما » . ونلاحظ أن هذا التجريد هو من عمق أشكال التجريد التي استطاع الإنسان ابتكارها ، وفرضها على نفسه ، كعبادة نظرية وداخلية بحث الذي يؤدي - من وجهة نظر هيغل - إلى الموت الذاتي الذي لا يمكن أن يقدم أي موضوع يمكن للفن أن يصوره (٤٤) .

ونتيجة لهذا التجريد التام ننتقل دفعة واحدة من المتناهي إلى الإلهي ، ومن الإلهي إلى المتناهي من جديد ، والإنسان في الديانة الهندوسية يحيا وسط أشكال ووجوه تتوالى من التحولات المتواصلة والمتبادلة لهذين المظهرين ، ولذلك يقول هيغل عن الفن الهندوسي : « وكأننا نحيا وسط عالم من السحر ، يتلاشى فيه كل شيء ، ويضمحل ، إذا راودتنا الرغبة في تثبيته ، ليتحول إلى تقيضه ، أو ليتضمخ وينتفخ إلى حد الشطط والمغالاة (٤٥) » .

ويذكر هيغل ثلاثة أشكال تعبر عن الفن الهندوسي أولها مثال : الرامايانا Ramayana (يذكر هيغل عن الرامايانا أنها قصيدة غنائية من الملحج الهندوسية المقدسة . انظر العالم الشرقي ص ٢٦ من الترجمة العربية) ومعروف عنها أنها كتبت فيما بين القرن الخامس قبل الميلاد والقرن الخامس عشر بعد الميلاد ، ويدور موضوعها حول حياة راما Rama ملك ايودها ، الذي تجسّد فيه الإله فشنو ، حيث نجد فيها أن القرد هانومان Hanuman يغني كاله ، وكذلك البقرة سابالا Sabala التي تعبد أيضا ، بالإضافة إلى أنه توجد في الهند أسر يختار المطلق رجلا منها ليقيم فيه ، وهذا الرجل يعبد كما هو كاله . ويرى هيغل أن التصورات الفنية الموجودة في الرامايانا ليست تصورات رمزية بالمعنى المخد لهذه الكلمة ، لأن عبادة القرد والبقرة والبرهمنى ليست محض رموز لعبادة الإلهي في الخيال الهندوسي ، بل هي الإلهي ذاته ، ولذلك لا نجد فيها شروط التمثيل الرمزي (٤٦) .

Hegel : Aesthetica, p. 336.

(٤٤)

Ibid : p. 336.

(٤٥)

Ibid : pp. 336-37.

(٤٦)

وثانيها : حاول الفن الهندوسي أن يجد جُلداً للتعارض بين كيفية تجسيد الكلي في وجوه خصوصية حسية ، وذلك عن طريق المخالفة في أشكال الفن مثلما أفرط الهندوسيون وغالوا في العبادات ، لأنهم تصوروا أن الشكل الخاص الذي يراد له أن يعبر عن مدلول كلي من خارجه ، لا بد له أن يقدم في مظهر مغالى فيه ، ولذلك نجد أعمالهم في فن النحت والعمارة تلجأ إلى التضخم الخرافي في الحجر المكاني وإلى فضاغة أعضائه بعينها والاكتثار منها ، ولهذا نجد لديهم تماثيل بعلة رؤوس وأذرع كثيرة العدد . ويرى هيجل أن هذا المثال في النحت والعمارة الهندوسية لا يعبر عن الرمز ، لأن التمثيل الرمزي بالمعنى المحدد لهذه الكلمة ، لا يسعى إلى التشبيه المطابق تماماً بين الشكل والمدلول ، بل يبرز فقط بعضاً من صفاته التي تبرز فكرة المدلول ، فمثلاً الأسد يعبر عن الشجاعة ، ولكن توجد صفات أخرى في الأسد تحفظ له استقلاله ، ولذلك فإن استخدام الأسد - في الفن - وهو مجرد إشارة أو تلميح ، ولكن نلاحظ في الفن الهندوسي - رغم أنه يفصل الكلي عن الجزئي - أنه يطلب وحدة الكلي والجزئي معاً ، وبما أن هذه الوحدة لا تتحقق إلا في الخيال ، فإن الفن الهندوسي يطلق العنان للخيال ويلغى الحدود التي تحيط بالأشياء الواقعية ، ليوسعها ويشوهها .

والخيال الهندوسي بإبداعه تلك الآثار المتوحشة والمختلة المتناظم ، لا يدرك الطابع السلبي لها ، بل يعتقد أنه قد محى وأزال التعارض بين المطلق والظاهر الخارجي ، بفضل انعدام الحدود والمقاييس . ولذلك لا تستطيع أن نصف هذه الأعمال بأنها رمزية أو جلييلة ، ولا يسعنا - كذلك - اعتبارها جميلة (٤٧) .

ثالثها : يعتقد هيجل أن أبرز ما حققه الفن الهندوسي من أشكال هو التشخيص Personification لا سيما في صورة القسمات والمعاليم البشرية ، لكن هذا التشخيص لا يرجع إلى الذاتية الروحية الحرة ، ولا يعبر عنها ، وإنما هي طريقة ساد استخدامها لتمثيل تعينات مجردة بكل عموميتها وكليتها ، أو لتمثيل موضوعات من الطبيعة . ولذلك فالفن الهندوسي لم يستخدم تشخيص الجسم البشري في التعبير عن الروح العيني ومضمونه الباطني - وهو ما يصلح له فقط - وإنما استعمله كمجرد رمز أو إشارة لشكل خارجي أو موضوع مجرد (٤٨) .

Ibid : p. 339.

(٤٧)

Ibid : p. 340.

(٤٨)

لهذا يرى هيجل أن التشخيص في الفن الهندوسي ليس ملائمة لتمثيل الحقيقة ، لأن الحقيقة في الفن تتطلب تطابق الخارج والداخل ، الفكرة والواقع ، يؤكد هيجل هذه الفكرة من خلال المقارنة بين الميثولوجيا الهندوسية ، ويخلص هيجل من هذه المقارنة الى أن الميثولوجيا الاغريقية تتخذ من الطبيعة مضمونا لآلهتها البشرية ، وهي عكس الميثولوجيا الهندوسية التي لا تكتفى بالتشخيص الشكلي والسطحي ، وإنما تتبدع أفراداً يتراجع فيهم الدلول الطبيعي المحض ، ويتصدر الدلول البشري الذي يجسده فيه هذا المضمون الطبيعي ، وهذا يعني التشخيص الموجود في الفن الهندوسي ليس رمزيا ، لأنه لا ينطوي بحكم طبيعته الشكلية والسطحية على أية علاقة جوهرية مع المضمون الذي يفترض أن يعبر عنه . وعلى الرغم من كل الأمثلة التي يذكرها هيجل من الفن الهندوسي ، مثل « براهما » في النحت الهندوسي ، حيث يصور على أنه كائن بأربع رؤوس وأربع أذرع ، والتي يرى أنها لا تقدم الفن الرمزي ، الا أنه يعتبر أن الفن الهندوسي - رغم كل هذا - قدم المبادئ الأولى لكي تنتقل الى الرمزية بالمعنى المحدد لهذه الكلمة .

ويستند هيجل في اعتقاده هذا ، الى أن الخيال الهندوسي مهما استغرق في تصوير الظواهر الحسية ، معتمدا في ذلك على الغلو والتشويه الذي لا نجد له نظيرا لدى أي شعب آخر ، الا أنه لا يغيب عن نظره ذلك التجريد الروحي للآلة الأعلى الذي يبذل كل ما هو فردي وحسي غريبا بالنسبة له . وهذا الانتقال من التجريد الروحي الى الفردي الحسي ، وهذا التحول من الفردي الحسي الى التجريد الالهي هو الذي يشكل الطابع النموذجي للتصور الهندوسي ويجعل التوفيق بينهما مستحيلا . ولذلك ركن الفن الهندوسي - في أشكاله المتنوعة - على التجريد الروحي والتركيز الداخلي والعزوف عن العالم الحسي ، وهذا ما يتمثل في أبرز تعاليمهم الأساسية وهي الكفارة Penance والتأمل الطويل الذي يبتعد الانسان عن طريقه ، عن كل تعين وكل نساء ، لكي يتحرر الانسان من تأثيرات الطبيعة وآلهة الطبيعة (٤٩) .

وفي المرحلة الثالثة من الرمزية الالاهية ، التي تمثل بدايات الفن ، نلتقى بالرمزية بالمعنى المحدد لهذه الكلمة ، وفيها يظهر العمل الفني الرمزي بخصائصه وسماته كلها ، ولا يعود - هنا - للأشكال والوجوه وذلك الوجود الحسي المتداخل ، كما نجد في المرحلة الأولى التي تتمثل

في الديانة الزرادشتية ، وكذلك لا يعود الخيال المبدع يسعى الى تدارك علم مطابقة الحسى الجزئى مع الكلى الالهى ، كما فى الفن الهندوسى . وانما الرمز فى هذه المرحلة الثالثة ابداع فنى يهدف الى عرض ذاته فى خصوصيته والى التعبير عن مدلول عام . وفى هذه المرحلة ، يصبح المطلق - لأول مرة - عينيا ، أى هو وحدة تضم التبعينات المختلفة للإله الواحد . ولذلك يحدث الترابط بين الداخلى والخارج الذى كان مفترقا فى المراحل السابقة (٥٠) .

ويعتبر الفن المصرى القديم - خير مثال - للتعبير عن هذه المرحلة ، ويرتكز الفن المصرى القديم فى تعبيره الى بعض الأفكار الأساسية ، وأول هذه الأفكار ، فكرة الموت Death التى كانت تحتل مكانا بارزا فى الديانة المصرية القديمة ، فالموت لديهم كان يمثل صيرورة الحياة ، لأنهم كانوا يعتقدون أن كل شئ يسير فى الطريق الذى يقود الى الانطفاء التدريجى ، والموت ، ولذلك كان المصريون يمجدون الألم ويعظمون الموت ، على أساس أن موت كل ما ينحل فى عداد الطبيعة يعتبر طورا ضروريا فى حياة المطلق (٥١) ، فلكى يتمكن المطلق من تخطى الموت (٥٢) ، فانه يعاود الظهور فى أشكال أسمى ، أى فى شكل وحدة ايجابية ، ولهذا فالموت هو جانب من المدلول الشامل الذى يريدون التعبير عنه ، ولقد كان للموت مدلول مزدوج لدى المصريين القدماء ، فهو - من جهة - يعنى الزوال المباشر لكل ما هو طبيعى ، لأن الأشياء الطبيعية تموت ، ومن جهة ثانية ، فان موت الطبيعى وحدة يعنى ولادة شئ أسمى من الطبيعى شئ روحى متجرد من العنصر الطبيعى المحض ، بحيث يصبح الموت جزءا لا يتجزأ من ماهية الروح . ولذلك ينقل هيجل عن هيرودت قوله : « ان المصريين أول من قالوا بخلود وأول من حاول حل مشكلة العلاقة بين الطبيعى والروحى » (٥٣) .

والسمة الأساسية للفن الرمزى التى تظهر فى الفن المصرى القديم هى التوافق بين المدلول ونمط التمثيل ، فليس الهدف من تصوير الأشكال الطبيعية والأفعال الانسانية أن تمثل لذاتها بما فيها من خصوصية

Ibid : p. 346.

(٥٠)

Ibid : pp. 348-349.

(٥١)

(*) تحدث هيجل أيضا عن مملكة الموتى عند قدماء المصريين عن هاديس Hades

فى كتابه محاضرات فى فلسفة الدين . الترجمة الانجليزية ، ص ٢١٦ .

(٥٢) من المعروف أن هيجل كان يقول ما ينكره عن الفلاسفة والمفكرين من الذاكرة ،

لأن الكتاب عبارة عن محاضرات ، انظر النص الانجليزى لمحاضرات هيجل ، ص ٢٥٥ .

فردية ، بل ان الهدف أن تكون بحكم صفاتها التي يرتبط بها مدلول أوسع . - إشارة - الى الالهى وتلميحا له ، ولهذا تشكل جنسية الحياة والولادة والموت مضمونا ملائما للشكل الرمزي بمعنى الكلمة . ولكن اتحاد المدلول والشكل في الفن المصرى القديم يختلف عن تطابق الهوية المباشرة الذى أشرت اليه في المرحلة الأولى ، لأن الوحدة - هنا - ليست وحدة مباشرة وإنما هي تطابق مسبته من الاختلاف ، ولهذا يبدأ الداخل في تأكيد استقلاله ويبحث عن نظيره أى عن انعكاسه في الطبيعي الخارجى الذى بدوره يجد انعكاسه في الحياة ومصائر الروح ، ولهذا تتولد إمكانيه التعرف على أحد العنصرين في الآخر ، أى التعبير بواسطة الداخل - الذى هو في متناول الحس والخيال - عن مدلول الأشكال الخارجية . وكذلك تتولد ضرورة الفن ، خصوصا الفن التشكيلي Plastic Art ، لأنه يصبح من الضروري إعطاء الداخل شكلا خارجيا ، لا شكلا مسبق الوجود ، بل شكلا مبتكرا من قبل الروح ، وبهذا يصبح الشكل نتاجا للنشاط الروحى ، ولذلك فإن الرمز - في الفن المصرى القديم - ليس غاية في حد ذاته ، وإنما هو مستخدم فقط لتجسيد المدلول عينينا ، فالاختيار يقع على الأشكال المختلفة لا لتمثل ذاتها ، وإنما لكي تكون اشارات وإيماءات الى مدلولات أعمق وأوسع ، والرموز عند المصريين ليست خاصة بالفن التشكيلي الذى يستمد رموزه من الطبيعة وأفعال البشر فحسب ، وإنما توجد رموز أخرى أكثر تجريدا متمثلة في العدد Number فالعددان سبعة واثنا عشر يتكرر استخدامهما في الهندسة المعمارية المصرية القديمة ، لأن العدد سبعة هو عدد الكواكب ، والعدد اثنى عشر هو عدد الأقطار أو الأقدام التى ينبغي أن يرتفعها ماء النيل ليخصب البلاد (٥٣) ، فنلاحظ وجود سبعة أعمدة في العمارة المصرية ، ورمزية الأعداد لا نجدها لدى المصريين فحسب ، وإنما نجدها أيضا في الميثولوجيا الاغريقية القديمة ، فأعمال هرقل الاثنا عشر ترمز أيضا - على ما يبدو - الى عدد أشهر السنة ، على أساس أن هرقل بطل بشرى متفرد يشخص مسيرة الشمس . ويبدى هيجل إعجابه الشديد بالفن المصرى القديم الذى يتمثل في العمارة والأهرامات والأنفاق التى كانت تبني تحت الأرض ، ولكنه يتحفظ في إعجابه ، لأنه لم يستطع أن يحل الغاز الفن المصرى ولذلك نجده يقول :

« ان المصريين من بين سائر الشعوب التى درسناها حتى الآن ، الشعب الفنان الذى يملك موهبة سامية ، ولكن أعمالهم الفنية تبقى غامضة وخرساء جامدة ، وبلا صدى ، لأن الروح لم

يجد فيها تجسده الحقيقي ، ولا يعرف - بعد - لغة الروح
الواضحة الدقيقة ، (٥٤) .

وينظر هيجل للأهرامات على أنها بلورات هائلة الحجم ، وأشكال
خارجية خلقها الفن لتحجى شيئا ما بداخلها ، وهي قبور الملوك والحيوانات
المقدسة ، مثل قبر أبيس Apis وإذا كان المصريون استخلصوا الشكل
الحيواني ، فلقد استخدموه استخداما رمزيا ، أى ليس لقيمته الذاتية ،
بل للتعبير عن شيء أعم ، ولذلك فإن كتابتي المصريين الهيروغليفية تبدو
رمزية الى حد كبير (٥٥) وهيجل يرى أن الرمزية الكاملة فى الفن المصرى
تظهر فى تمثال ممنون Memnon ، وفى أسطورة أوزيريس وإيزيس ،
ويرى أنهما يرمزان الى الشمس والنيل ، وهما مصدر الحياة فى مصر ،
ولذلك يبدو الفن المصرى القديم وكأنه سلسلة من رموز مترابطة ، بحيث
أن ما يتجلى مرة كمدلول لا يلبث ان يستخلص كرمز فى مضمار مجاور ،
ولذلك فإن تفسيرها صعب ، ويبرر هيجل عدم فهمه للفن المصرى بقوله :
« ان الآثار المصرية لا تحتوى على الغاز بالنسبة الينا فقط ، وانما بالنسبة
الى الذين خلقوها أيضا » (٥٦) ، ويعتبر « أبو الهول » هو رمز الرمزية
فى مصر القديمة ، لأنه فى مصر توجد أعداد متشابهة لا تقع تحت حصر
من أبو الهول يصطف بعضها الى جانب بعض بالثلاث . ويميز هيجل بين
الحضارة المصرية والحضارة الاغريقية عن طريق ذكره للأسطورة
الاغريقية التى تتناول « أبو الهول » بوصفه وحشا يطرح الغازا على
أوديب ، الذى يعرف حل اللغز وهو الانسان فيصرعه (٥٧) ، ولهذا يرى
هيجل أن الحضارة المصرية كانت تجهل ذاتها ، بينما الحضارة الاغريقية
كانت تركز على مبدأ « اعرف نفسك » .

(ب) رمزية الجليل (Symbolism of the Sublime)

يرتكز هيجل فى تحليله للجليل على التفرقة التى قدمها كانط بين
الجليل والجميل (٥٨) والتى تبين أن الجميل يرتبط لدينا بالموضوعات

Ibid : p. 354. (٥٤)

Ibid : p. 356. (٥٥)

Ibid : p. 360. (٥٦)

Ibid : p. 361. (٥٧)

(٥٨) خصص كانط الكتاب الثانى من مؤلفه « نقد ملكة الحكم » لتحليل الجليل
Analytic of the Sublime والحكم عليه . انظر الترجمة الانجليزية من ص
١٠ - ٢٠٢ من الطبعة المشار اليها سابقا ، ولم يكن كانط من اثار القضية ، وانما
نجدها مثارة قبله لدى لوتجينوس Longinus (٢١٢ - ٢٧٢) الذى كتب مؤلفا

المحددة ، أى التى توجد فى صورة متناهية ، بينما يرتبط الجليل بالموضوعات اللامحددة أو اللامتناهية ، ففي الجليل يرتبط سرورنا بالكيف ، فى حين يرتبط سرورنا فى الجميل بالكَم ، وقد التقط هيجل الانفصال الذى يقول به كانط بين الجليل وملكة الفهم (٥٩) ، لكى يحل الأفعال الفنية التى ترفع المطلق الى ما فوق الموجودات المباشرة كلها ، وبالتالي لا يمكن لملكة الفهم أن تتمثله ، لأن هناك انفصالا بين الموجود فى ذاته ولذاته وبين الحاضر الحسى ، أو الوجود المباشر ، الذى يستطيع ملكة الفهم أن تتمثله ، وبالتالي فإن هذا الانفصال هو الأساس الروحى الذى يقوم عليه « فن الجليل » ، لأن هذا الفن لا يقوم على علاقة الانسان بالموضوعات الخارجية وإنما على حالته النفسية التى تطمح الى الوحدة مع المطلق من خلال وحدة الوجود Panthenism (٦٠) .

فالمضمون الجديد الذى نلقاه فى رمزية الجليل يتبدى فى صورة المدلول أو الواحد (الكل الجوهرى) ، وهو الفكر المحض ، وبالتالى فليس فى امكانية هذا الجوهر أن يجد شكله فى العالم الخارجى ، بمعنى تسامى Sublimity هذا الجوهر على الظواهر الفردية ، ولذلك فالمعيار الذى يقدمه هيجل كأساس لتفسير وتقسيم فن الجليل ، هو العلاقة المزدوجة بين الجوهر من حيث هو مدلول Meaning ، وبين عالم الظواهر الحسية (٦١) .

= بعنوان « فى الجليل » (انظر الترجمة الانجليزية لدرويش فى كتاب
Classical Literary Criticism, Penguin, 1965. كتاب :

ونجد ايضا دراسة الكاتب الانجليزى برك (١٧٢٠ - ١٧٩٧) الذى كتب دراسة
نفسية وسيولوجية عن الجليل تحت عنوان :

« A Philosophical Inquiry in to the origin of iur Ideas e
E. Burke

والفرق بين دراسة كانط ودراسة برك ، ان كانط درس الجليل من خلال
فلسفته الميتافيزيقية ، بينما حرص برك على اظهار الطابع النفسى والعشوى لعملية
الاحساس بالجلال ، وقد أوضح كانط فكرته فى دراسة له بعنوان ملاحظات حول الشعور
بالجميل والشعور بالجلال .

See : I. Knox : Aesthetic Theories of Kant Hegel and Schopenhauer,
p. 154- F.

(٥٩) والاشارة الى كتاب كانط نقد ملكة الحكم فقرة ٢٢ .

Hegel : Aesthetics, p. 362.

Ibid : p. 364.

(٦٠)

Ibid : p. 363.

(٦١)

ويرصد هيجل نوعين من العلاقة ، أحدهما : علاقة سلبية ، تجعل من الجواهر أو الالهى متسائلا نباما عن الظواهر الخاصة ، لأنه من حيث هو جواهر وماهية مجرد من كل شكل وبالتالي لا يمكن تمثيله عينا . وثانيهما : علاقة ايجابية ، تجعل من الجواهر الالهى مجايسا للظواهر الفردية ، وهذا ما نجده فى فن وحدة الوجود ، أو الحلول الذى ظهر فى الهند ، وفى الشعر الفارسى الاسلامى ، وفى الغرب المسيحى ، والعلاقة السلبية الأولى بين الله والعالم نلتقى بها فى الشعر العبرى Hebrew Poetry الذى يمتلىء بالتمجيد لله وقدرته وعظمته ، وهذا يلغى مجايسة المطلق الايجابية فى الأشياء المخلوقة ، ويرى فى الجواهر الواحد - بما هو جواهر - أنه هو رب العالم وسيدته ، لأن كل المخلوقات تعتبر بالقياس الى الله مجردة من كل قدرة ، فهو - الجواهر - الباقي ، وكل المخلوقات فانية ، والعالم - فى مجمله - عنصر سالب ، مخلوق من قبل الله وتابع لله ، وفى خدمة الله ، والله هو الجواهر الوحيد الحقيقى الذى يؤلف مدلول الكون بأسره . والانسان لا يستطيع أن يتصور الله كجواهر الا اذا تحرر من حضور الظواهر الفردية فيه ، حتى يستطيع أن يتصور الله ، كجواهر ، متجردا من الشكل الطبيعى والحسى ، والانسان - بوصفه مخلوقا - لا حق له فى الوجود الا من خلال الله ، الذى يهبه كل شيء ، ولذلك فالمخلوق هو العاجز ، والله هو القوى القادر ، وهذه العلاقة بين المخلوق والخالق هى التى تعطى الفن أساسا لمضمونه ، ولأشكاله ، ويقطع هذا الطابع الجليل بالمعنى المحدد للكلمة (٦٢) . ويمكن أن أوضح هذا ، اذا فهمنا العلاقة بين جمال المثال Beauty of the Ideal ، وبين الجليل ، ففى العمل الفنى الجميل ، نلتقى بالخارج وهو يستوعب الداخل ، بحيث يمكن أن نقيم علاقة تطابق بين الخارج والداخل ، بينما فى الجليل نجد على العكس من ذلك ، فالخارجى الذى يتجسد فيه الجواهر يشغل مرتبة أدنى ، ويكون تابعا للجواهر ، بحيث نجد أن المدلول الداخلى يحتل مكان الصدارة ويتمتع باستقلال وحرية ، لا يستطيع الخارج أن يحتويها (٦٣) .

واذا كان الشكل يلعب الدور الرئيسى فى الفن الرمزى ، نجد أن المدلول أو الداخل يقوم بالدور الرئيسى ويعارض الشكل الخارجى فى فن الجليل ، لذلك فان علم التطابق أو التعارض بين المدلول والشكل يعنى - فى فن الجليل - أن الله لا يمكن أن يتطابق مع الواقع الخارجى ، ولهذا

Ibid : p. 364.

(٦٢)

(٦٣) عبر كائن عن هذه الفكرة أيضا ، حين بين أن الجميل يعتمد على رؤيتنا

الخارجية للأشياء ، بينما الجليل يعتمد على احساسنا الداخلى .

إذا أراد الفن أن يتناول هذه العلاقة - بين الله والعالم - فإنه يوصف بأنه فن مقدس ، لأن رسالته الوحيدة هي تمجيد الله . ونلاحظ - هنا - أنه ليس هناك مكان للفنون التشكيلية ، لأنه لا يمكن رسم صورة عن الله ، وأقصى ما يمكن أن يتم التعبير عنه ، يكون بالكلمات أى بالشعر . وقد تمثل هذا بشكل واضح في الشعر العبري ، فالله هو خالق الكون ، وهذا أفضل تعبير عن الجليل لديهم ، ولذلك تختفى لديهم فكرة التناسل أو الولادة الطبيعية أو الخلق الذاتي للأشياء ، لتحل محلها فكرة الخلق من قبل وسلطة روحيتين ، ومثال ذلك نجده في التوراة : « قال الله للنور : كن فكان النور » (٦٤) ، وفي هذا التصور نجد أن المعجزات هي التعبير النوعي عن قدرة الجليل ، لأن أى معجزة في الطبيعة هي من فعل إرادة الله وانصياع الطبيعة لإرادته .

ولذلك - كما في مزامير داود - فالكل باطل ، ولا يبقى إلا الله ، ذو الجلال والاکرام ، وكل ما هو موجود ، إنما هو موجود بقوة الله ، وليس لوجود الإنسان من غاية سوى الشهادة على تمجيد الله وتعظيمه ، ولذلك تحاول أن تتسامى كى تسبح الله (*) :

ويلاحظ أن فن الجليل يعتمد على التمييز بين الإنسان المتناهي ، والله لا متناهي ، لذلك تشتت حاجة الإنسان إلى الشريعة ، لأنها توضح التمييز والفصل الواضح بين الله والإنسان ، وبالتالي يمكن للإنسان أن يتسامى حين يستجيب لتعاليم الشريعة التي أنزلها الله ، وبذلك يضيف على علاقته بالله طابعا إيجابيا ، ويدرك أن الجانب السلبي من حياته هو نتيجة لتمرده على الشريعة (٦٥) ، وفي العلاقة الإيجابية الثانية بين الله والعالم ، حيث يتم تصور الجوهر على أنه محايث لجميع أغراض مخلوقاته ، وكل وظيفة للأشياء هي تمثيل الاله الواحد ، لأنها منبثقة عنه ، وهذا ما يسميه هيجل وحدة وجود في الفن أو حلولية الفن Pantheistic Art والمقصود بالحلول أو وحدة الوجود هنا ليس هو الكل الذي ينتج عن اجتماع أشياء لامتناهية ، وإنما المقصود هو الواحد الجوهرى المحايث للأشياء ، ولكن بصرف النظر عن خصوصياتها وواقعها المتعين .

وتعنى وحدة الوجود في الشرق تصور الوحدة المطلقة بين الالهى وبين جميع الأشياء المنصهرة في هذه الوحدة ، وذلك بوصفها الوجود

Ibid : p. 373.

(٦٤)

(*) ينكر هيجل المزمور الرابع بعد المائة للدلالة على شرح المعاني السابقة .

Ibid : p. 377.

(٦٥)

الأمثل والأكمل لكل الموجودات الممكنة ، والواحد (الله) هو الذى يجمع فى ذاته كل الأشياء كافة ، بينما كل شيء فردى ليس هو الواحد (الله) ، ولذلك فالله هو الحياة والموت ، وهذا التصور - كما هو الحال فى فن الجبيل - لا يجد تعبيره سوى أغنول الشينيب وانما هى الشعر ، حيث يظهر هذا فى الشعر الهندوسى ، لأننا نجد أن الآثار الشعرية الهندوسية تبرز تمثلات وحدة الوجود الخالصة التى تبرز مجاثبة الله فى الموضوعات ، وإذا كن اواحد وإنامل يتمثل به المجوس فى عنصر حسي هو النور Light فاننا نجد الواحد « براهما » عند الهندوس مجردا من الشكل ، ولا يمكن تصويره الا بفضل تجسده فى التنوع النهائي لظواهر العالم الحسى (• ويورد هيجل هنا نصا من الماهابهاراتا (*) وهو بهاجا فادرجينا Bhagavad Gita (**) ، وفيه يقول الاله : (أنا الكلمة فى الكتب المقدسة ، أنا الرجولة فى الرجل ، أنا الراحنة الخالصة فى التراب ، الضياء فى السنة اللهب ، أنا الحياة فى الكائنات جميعا ، والتأمل لدى الناسك) (٦٦) •

ويرى هيجل أن وحدة الوجود ترتقى وتتجاوز ما صاغه الهندوس فى الشعر الاسلامي (***) لأنها ترقى الى مستوى أعلى ، وتعبّر عن ذاتية أعمق ، فالشاعر المسلم الفارسي يسعى الى استشفاف الالهى فى الأشياء المخلوقة كلها ، وحين يستشفه فيها فعلا ، فان الشاعر يتخلى عن ذاته (الأنا الخاصة به) ، لكى يعقل فى الوقت ذاته ، أى يدرك الله فى داخله ، بمعنى أن يرى الله فى نفسه هو (٦٧) ، وهذا ما يعود عليه بالجوانب الباطنية الصافية ، والسعادة الحرة ، حين يتخلى عن خصوصيته الذاتية الفردية ليستغرق فى الله الأزل المطلق ، وهذا الاستغراق وهذه الحياة التى ملؤها الغبطة البهيجة هى التصوف • والحب الذى نجده فى شعر جلال الدين الرومى يعبر فيه عن الانسان الذى يستغرقه حب الله ، فيرى

(*) ملحمة هندية بينسكريتية مؤلفة فى مائة عشرة آلاف بيت مزدوج ، وهى تقص صراع فرعين من الأسرة المالكة فى مملكة هستينانور • ويقال أنها ألقت فيما بين ٢٠٠ ق م ٢٠٠ بعد الميلاد •

(**) قسم من الماهابهاراتا ، يعلم فيها الاله كريشنا Krishna اتباعه طرق التأمل والتفانى وصلاح الأعمال •

Hegel : op. cit., p. 367.

(٦٦)

(***) (***) يسعى هيجل الشعر الاسلامى بالشعر المحمدى Mohammedan Poetry

وهو يقصد الشعر الصوفى الفارسي •

Ibid : p. 369.

(٦٧)

كل شيء مغشوراً بهذا الحب ، وهذا ما نجده أيضاً في شعر شمس الدين محمد حافظ (١٣٢٠ - ١٣٨٩) الذي يمجّد الألم والتخلّي عن الأنا لكي يصبح بقدرة الله . وتكتسب الأزهار والأحجار الكريمة معانٍ مختلفة عما نمتثلهم نحن في حياتنا اليومية ، وتصيح لها دلالات صوفية جديدة . وتوجد هذه الروح - أيضاً - في الشعر الفارسي الحديث (٦٨) .

(ج) الرمزية الواعية : Conscious Symbolism

تختلف الرمزية الواعية التي تنبثق في صورة الفن المجازية أو التشبيهية ، Comparative Art عن الرمزية اللاواعية التي تنبثق في عمارة الهندوس ، وعن رمزية الجليل الذي يتبدى في الشعر الصوفي ، في أن الرمزية الواعية لا تعي المدلول فحسب ، وإنما تؤكد أيضاً - بشكل صريح - على وجود تمايز بينه وبين تمثيله الخارجي ، فالمدلول Meaning لا يتبدى بشكل جوهري في الشكل المعطى له كما هو الحال في فن الجليل Sublime Art ، وإنما العلاقة بين المدلول والشكل - في الرمزية الواعية - تكمن مصدرها في ذاتية الشاعر ، أي في الطريقة التي يتناول بها موضوعاً خارجياً ، وفي قدرته على الابتكار ، ويمكن للشاعر أو الفنان - هنا - أن يجعل نقطة انطلاقه ظاهرة حسية يعطيها مدلولاً روحياً ، أو فكرة أو تمثّل داخل ، يضيف عليها شكلاً مجازياً (٦٩) .

وإذا كان هيجل يطلق على الرمزية الواعية « الفن التشبيهي أو المجازي » فإنه يقصد بذلك ، أن الفنان يستطيع أن يقيم علاقة ما بين صورتين تعيناهما متماثلة . أي أن ما يميز هذه المرحلة هي الكيفية التي يتم بها الربط بين المدلول والشكل ، فالفنان يستخدم الطبيعة الباطنية للظواهر الخارجية - على سبيل التشبيه - بهدف تجسيد المضمون غنياً ، نه يريد أن يقارب بين تلك المدلولات وهذه الظواهر الخارجية . والعمل الفني في الرمزية الواعية هو الذي يبرز الانفصال والتقارب معاً بين المدلولات وأشكالها الحسية ، ولا يصبح المطلق هو الموضوع الوحيد الذي يستمد منه مضمون العمل الفني ، كما هو الحال في فن الجليل ، ولكن توجد مدلولات معينة ومحددة بدلا منه . ولذلك فالعلاقة التي تقابلنا

(٦٨) يرجع هيجل السبب في صغر جوته وتركيزه الداخلي في أعماله الأدبية إلى تأثيره بالشرق ولذلك فإن الديوان الشرقي للمؤلف الغربي ، هو فيض حر لعاطفة ، غير مكتبة بأي قيد . See : Hegel : Aesthetics , p. 370.

Ibid : p. 378.

— هنا — بين المدلول والشكل ، ليست هي نفس العلاقة التي تقابلها في الرمزية اللاواعية ، وفي الابتداعات الجلييلة .

والرمزية الداعية هي فن مركب ينطوي على صور الفن الرمزي الأخرى التي سبق الإشارة إليها ، ولكن هذا لا يعنى أنها شكل فنى أعلى في الدرجة من المراحل الأخرى ، بل يمكن أن نرى فيها شكلا فنيا أقل سموا من صورة فن الجليل ، لأنها تفتقر الى الغوص في الأعماق المليئة بالأسرار ، والمليئة بالرمز بالمعنى المحدد لهذه الكلمة ، والرمزية الواعية تركز في شكلها ومضمونها الى النثر فالشكل يتمثل في الحكاية النثرية ، والمضمون يستمد من موضوعات الحياة اليومية النثرية أيضا (٧٠) .

والحقيقة أن هذه العلاقة بين أشكال وصور الفن الرمزي في المراحل الثلاث ، تذكرنا بالعلاقة بين الفن والدين والفلسفة ، فلي الرغم من أن الفلسفة هي صورة مركبة عن الحقيقة المجردة ، فان هذا لا يعنى أن الفلسفة أسمى من الفن والدين ، فكل منهما يقسم الحقيقة — أيضا — ولكن في صورة مختلفة عن الآخر وكذلك الحال مع الرمزية الواعية ، تقدم أحد مراحل الرمزية التي تقوم على التشبيه والمجاز ، ولكن هذا لا يعنى أنها أسمى أو أرقى من المراحل والأشكال الأخرى للرمز ، التي تتمثل في فن الرمزية اللاواعية ، ومبسات فن الجليل ، بل ان موضوعات الرمزية الواعية محبودة ، لأنه لا يمكن أن يكون الله أو المطلق مضمونها ، بل يحل محله موضوعات أخرى ذات طبيعة محددة .

والسبب في تسمية هيجل لهذه المرحلة بالرمزية الواعية ، هو أن الفنان يعي ويدرك الانفصال بين الشكل Shepe والمدلول Meaning والعلاقة بينهما لا ترجع الى المدلول أو الى الشكل ، وإنما ترجع العلاقة الى عنصر ثالث هو الفنان الذي يكتشف من خلال حدسه الذاتي وشائج القربى بينهما . ونقطة انطلاق الفنان لرؤية العلاقة بين الشكل والمضمون هي التي تحدد صورة الفن الذي يقدم من خلالها نتاجه الإبداعي ، فإذا كان الفنان ينطلق من الواقع الخارجى فانه يقدم فن في صورة الحكاية الرمزية Fable والمثل الرمزي Parable ، والقول المأثور Proverb . والحكاية الأخلاقية Apologue أما اذا اتخذ الفنان نقطة انطلاقه من المدلول ، أو من فكرة أو تمثل داخلي ، فانه ينتج فنه في صورة اللغز Riddle والتمثيل الرمزي Allegory والصورة الذهنية Image

الاستعارة Metaphor (٧١) وبعد أن يستعرض هيجل مختلف الصور التي تتبدى فيها الرمزية الواعية ، فإنه يستعرض أيضا الفنون المختلفة التي أدت الى زوال الفن الرمزي ونفيه ، لكي يحل محله الفن الكلاسيكي ، وهذه الفنون هي الشعر التعليمي والشعر الوصفي ، وفيهما يحل الفصل النهائي والواعي بين المدلول والشكل ، بحيث يبدو الشكل مجرد زينة خارجية للمدلول الذي يمكن أن يقدم في ضوء ملكة الفهم (٧٢) .

وحين ينطلق الفنان - فني تمثيل عمله الفني - من منطلق خارجي ، فإن ما ينشده ليس إيزاز المطلق من خلال تصوير تعارضه الكلي مع جزئية الأشياء وعرضيتها ، لأن الفنان يقف على أرض تناهي الوعي وتناهيه هو أيضا ، ولهذا فهو لا ينظر للطبيعة بوصفها تعبيراً عن الالهى ، وتجلياً له ، وإنما أصبح ينظر للطبيعة بوصفها وسيلة للمنافع البشرية ، أى مجرد وسيلة للحصول على ارادة الالهة لصالح المنافع البشرية ، وهذه الرؤية للأشياء تقلص على أساس الاقتناع بتطابق المطلق والطبيعي ، ولكنه تطابق تلعب فيه الغايات الانسانية الدور الرئيسى ، ولذلك فالعراق Vates (وهى كلمة لاتينية تعنى العراف والنبي والمتنبى والشاعر معا) لا يقوم بتأويل الظواهر الطبيعية الا بهدف الغايات العملية للأشياء (٧٣) . وهذا يعنى أن الرمزية الواعية تتناول الموضوعات الطبيعية والبشرية التي يمكن أن تكون تعبيراً رمزياً عن مدلول عام ، أى ذات صلة بمذهب أخلاقي أو حكمة من الحكم ، أى المقصود هنا بالرمزية الواعية هو التأمل في الطريقة التي تتم بها المصالح الانسانية ، ولذلك فإن هيجل يتناول - هنا - الحكايات الرمزية Fables عند ايسوب (*) بوصفها نموذجاً يمثل هذه

Ibid : p. 282.

(٧١)

Ibid : p. 282.

(٧٢) انظر :

Ibid : p. 384.

(٧٣)

(*) ايسوب Aesop هو كاتب الحكايات الاغريقي المشهور ، ويقال انه عاش في القرن السابع والسادس قبل الميلاد ، كان عبداً ثم اعتق ، وحكم عليه بالموت ، وهو شخصية شبه اسطورية ، اختلف الباحثون في نسبة هذه الحكايات اليه ، وكما يشير هيجل فإنه ليس هناك دليل قاطع على أن مؤلف هذه الحكايات هو ايسوب نفسه . ونكر هيجل عنه ، انه كان عبداً قبيح الشكل وأحديب ، ويقال ان مسقط رأسه كان في فريجيا ، أى في بلد يمكن اعتباره - من وجهة نظر هيجل - بلد الانتقال من الرمزية الطبيعية الى وعى الانسان بذاته ، والوعي بكل ما هو زوحي أيضاً ، ولهذا كان يرى في العالم الحيواني الطبيعي شيئاً جليلاً والهيأ وهو يشترك في هذا مع المصريين والهنود . وتوجد ترجمة عربية لحكايات ايسوب قام بها د . مختار الوكيل ، مراجعة د . عبد الحميد يونس سلسلة ١ ألف كتاب ، الكتاب رقم ٨١ ، لجنة البيان العربى القاهرة ١٩٥٦ .

الكيفية فى تصور العلاقات التى تقوم بين الظواهر الطبيعية مثل الحيوانات بحيث تعبر عن الحياة الانسانية . ولهذا تؤلف حكايات ايسوب تمثيلا لحالة أو وضع من أوضاع الطبيعة ، أو حادث من حوادث العالم الحيواني ، التى لم تختزع بشكل جزافى ، وإنما حدثت فعلا ، بعد أن تم رصدها بدقة ، وهذا هو الشرط الأول للحكاية الرمزية ، فالحكايات ذات المغزى الأخلاقى لا يجوز اختراعها ، وإذا كانت مخترعة ، فلا بد أن تكون غير متناقضة مع ظواهر مماثلة موجودة فى العالم الطبيعى ، ولابد أن تروى بشكل معين يساعدنا فى استخلاص مغزى عام منها ، يمكن أن يعود بالفائدة والنفع على الحياة البشرية ، لاسيما فى جانبها العملى والأخلاقي ، وهذا هو الشرط الثانى ، أى أنه يجب أن تروى بحيث تبدو وكأنها حدثت فعلا . ويذكر هيجل عدة أمثلة على هذا المفهوم الخاص للحكاية الايسوبية ، مثل حكاية السنونو (*) وحكاية الثعلب والغراب ، وحكاية النسر ، ونلاحظ أن هذه الحكايات تركز الى أساس طبيعى وواقعى .

ويوجه هيجل كثير من النقد الى حكايات ايسوب بوصفها أعمالا فنية ، ومن هذا النقد ، ان المرء قد يستطيع - فى كثير من الأحيان - أن يستنتج من الحكاية الواحدة عدة تعاليم قد لا تتفق دائما مع بعضها (٧٤) . وكذلك أن حكايات ايسوب تخالف أبسط تعاليم الفن ، وهى أنه لا يجوز للفنان أن يفصح بشكل مباشر عن تعاليمه الأخلاقية ، وإنما لابد أن يقدمها بشكل خفى ، بحيث يشارك المتلقى للعمل الفنى فى إبراز القيمة الأخلاقية ، بينما نجد حكايات ايسوب تقدم الموعظة الأخلاقية بشكل نثرى مباشر ، ولهذا فإن أهم ما قلناه ايسوب للفن ، أنه - على يديه - ظهر النثر الى حيز الوجود ، لأن الحكايات التى قدمها ايسوب من طبيعة نثرية ، ويضيف هيجل الى هذا عيبا ثالثا يأخذه على حكايات ايسوب ، وهى أنها تفتقد الى التصميم Design ، لأنها لم تكتب الا بهدف تعليمي

(*) ينكر هيجل هذه الحكاية ونحوها ، أن طيور السنونو ابصرت وهى بصحبة طيور أخر فلما يينر بنور الكتان الذى سيجعل منه الجبل ، الذى يتم به صيد الطيور ، وبما أن السنونو طيور فطنة فقد حلفت وابتعدت ، أما الطيور الأخر فلم تأبه للخطر ، بل لبثت حيث هى لا مبالية ، وانتهى الأمر بها الى الوقوع فى الأسر ، والأساس الطبيعى الذى تركز اليه هذه الحكاية هو أنه - فى الواقع فعلا - تطير السنونو مع ابتداء الخريف الى البلدان الدافئة ، ولذلك تكون غائبة حين يبدأ موسم صيد الطيور ، وبالطبع ايسوت هناك علاقة بين الهجرة وينر بنور الكتان وإنما هى غريزة طبيعية فى هجرة طيور السنونو .

See : Hegel : Aesthetics, pp. 385-386.

Ibid : p. 387.

(٧٤) انظر :

صرف ولذلك تتحول الحيوانات فى الحكايات الى مجرد أداة ووسيلة
لا يراز الهدف الأخلاقى (*) (٧٥) •

ولكن من النماذج الجيدة للحكاية الرمزية Fable التى تختلف عن
حكايات ايسوب ، التى يشير اليها هيجل هى قصة « رينكه » Raynard
وترجع أهمية هذه القصة الرمزية الى أنها تجسد روح العصر التى كانت
تسود العصر الوسيط فى أوروبا ، حيث سادت الفوضى والانحلال
والعنف ولذلك كان الحيوان هو أقرب وأحسن تعبير عن هذا الحال ،
ولذلك فان المضمون الانسانى للعصر يعرض من خلال جملة من الأحوال
والطبائع الحيوانية بدلا من تقديمه فى صورة مجردة •

وفى هذا العمل تختلط الكوميديا بالتهكم والسخرية المريرة
مما يجرى فى العالم ، ولهذا فهى تمثيل أمين وجيد لما يجرى فى المجتمع
الانسانى بعد نقله الى العالم الحيوانى (٧٦) •

(*) لا يترك هيجل أى قضية ترد من القضايا المتعلقة بالفن ، مهما صغر شأنها ،
فى حديثه ، الا ويتوقف عندها ويحللها ويظهر أبعادها ، وهذا ما يظهر لنا الجانب
الموسوعى فى تفكيره ، ويتضح هذا فى مناقشته لقضية « استخدام الحيوانات فى الفن
يشكل عام » ، فيرى أن الغرض الوحيد لاستخدام الحيوانات فى الفن هو استخدامها
كوسيلة للتعليم ، وإضفاء شكل ممتع ومفهوم من قبل الناس للتعالم التى يقدمها الفن ،
ولكن قد تكون هذه الوسيلة مستحيلة إذا نسبنا للحيوانات طبيعة غريبة عنها ، وتكمن
أهمية حكايات الحيوانات فى أنها تعطى للوقائع المعروفة معنى أعم وأعمق من المباشر
والمقارعة بين الطبيعة الحيوانية ومظهرها الخارجى وبين الطبيعة الانسانية هى التى تجلب
لنا الشعور بالاهتمام والاعجاب بها •

ويرى ليسنج Lessing (١٧٢٩ - ١٧٨١) أن استخدام الحيوانات فى الفن
يجعل العمل الفنى مختصرا ومفهوما ، لأن استخدام الكاتب لصفات الحيوانات « كمكر
للثعلب » يبعده عن استخدام التجريدات الذهنية ، ويلبس هذه الصفات شكلا عينيا ،
والوجه الحيوانى يبقى قناعا Mask يهدف الى أضفاء مدلول الحكاية أو الى جعله
أكثر قابلية للإدراك والفهم •

(انظر هيجل المحاضرات الترجمة الانجليزية ، ص ٢٨٩ ويمكن أن نضيف أن بريخت
من أبرزه ممثلى الدراما الملحمية الذين استفادوا من هذه الفكرة عن طريق استخدام
الاقنعة وتوظيفها فى العمل الفنى •

Ibid : p 388.

(٧٥)

Ibid : p. 390.

(٧٦)

ويرى هيجل أن هناك قاسما مشتركا بين المثل الرمزي Parable (*) و « الحكاية الرمزية » Fable ، فكل منها يقتبس أحداث من الحياة العادية ويعطيها مدلولاً أسمى Highed ، وأعم بهدف جعل هذا المدلول واضحاً ، وقابلاً للاندراك من خلال هذه الأحداث الفردية واليومية . ولكن يختلف المثل الرمزي عن الحكاية الرمزية في كونه لا يبحث عن الوقائع في عالم الطبيعة والحيوان لكي يستخلصها ، وإنما يختار من الأعمال والأحداث الإنسانية حادثاً ما ويضيف عليه مدلولاً أرفع وأسمى ، وهذا ما نجده في الأمثال الرمزية التي تضمنتها الأناجيل (**).

ومثل هذا المضمون نجده أيضاً في قصة « بوكاشيو » المشهورة Boccaccio (***). Decameron التي استخدمها ليسنج في مسرحية « ناثن الحكيم » ، لكي يدل على انعدام الفروق بين الديانات الثلاث (اليهودية والمسيحية والإسلام) .

أما القول المأثور أو الشائع Proverb (****) فهو يحتل مكانة وسطى بين الحكاية الرمزية Fable والحكاية الأخلاقية Moral Fable Apologue لأنه يمكن أن يتحول إلى حكاية رمزية أو حكاية أخلاقية ، وهو يفصح عن واقعة فردية مقبسة غالباً من الحياة الإنسانية اليومية ، لكن بعد أن

(*) المثل الرمزي : هو قصة رمزية بسيطة ، غالباً ما تدل على مغزى أخلاقي ، ومن أشهر أمثلتها أمثال : السيد المسيح الواردة في الأناجيل الأربعة ، والمقصود بهذه الكلمة في اللغة الإنجليزية والفرنسية أمثال السيد المسيح ، وهو نفس المعنى الذي استخدمه هيجل . انظر مجدى وهبة معجم مصطلحات الأدب ، ص ٢٨٠ .

(**) يشير هيجل إلى مثل الزارع الذي ورد في الأصحاح الثالث عشر من انجيل متى ملاحظ أن الأمثال التي استخدمها السيد المسيح لتوصيل تعاليمه إلى الناس مستمدة من العالم الإنساني واقصاه .

(***) بوكاشيو (١٣١٣ - ١٣٧٥) كاتب إيطالي ، مؤلف كتاب الديكاميرين Decameron وهي مجموعة من القصص التي يصف فيها حياة الناس الترفين الذين يتكالبون على الملذات وصفاً ساخراً See : Hegel : Aesthetics, p. 392.

(****) يقصد بهذا المصطلح القول المأثور أو المثل الشائع الذي نصادقه في حياتنا اليومية ، وهو عبارة موجزة يتداولها الناس . وتتضمن فكرة حكيمة ، وتصاغ عادة بأسلوب مجازي يستميل الخيال ويسهل حفظه مثل « القرش الأبيض ينفع في اليوم الأسود » انظر مجدى وهبة : معجم مصطلحات الأدب ، ص ٤٤٨ . and see : Hegel : op. cit., p. 392.

يعطيها الحياة ومثال ذلك من حفر حفرة لأخيه وقع فيها
• (٧٧) Who digs a grave for enother falls in to it himself

اطعمني فأسقيك وغيرها من هذه الأمثال ، وقد ألف جوته عددا
كثيرا من هذه الأمثال (٧٨) •

أما الحكاية الأخلاقية Apologue فهي عبارة عن مثل رمزي يستخدم
واقعة خاصة لكي يعبر عن المفزى العام المتضمن في هذه الواقعة الفردية ،
ومثال ذلك نجده في رواية جوته « الله والراقصة » ، فهي حكاية أخلاقية
تتحدث عن مريم المجدلية الثائبة ، ولكن بعد تحويلها وفق نمط التمثيل
الهندوسي ، وفي الحكاية الأخلاقية يتوالى سرد القصة الى أن ينبثق المفزى
من تلقاء نفسه في النهاية بعيدا عن كل تشبيه (٧٩) •

أما مسخ الكائنات Metamorphoses فهو عبارة عن تأليف رمزي
أسطوري ، يتم تأويل الشيء الموجود في الطبيعة على أنه يمثل وجودا روحيا
ساقطا ، أو معاقبا ومثال فيلوميديا Philomela (وهي من الميثولوجيا
الاغريقية التي تحولت الى سنونو) ونرجس وغيرها من المخلوقات التي
مسخت الى أشياء أخرى لارتكابها خطأ أو جريمة ما ، وهكذا فإن الأشياء
الطبيعية مثل الجبل أو النهر لا ينظر إليها من الناحية الخارجية وإنما
نضفي عليها مضمونا محددا ، فالصخر الذي مسخت إليه نيوبييا (*) ليس
مجرد حجر وإنما أم تبكي أولادها ، ويميز هيجل بين مسخ الكائنات في
الرمزية اللاواعية وبين مسخ الكائنات في الرمزية الواعية ، فالمسوخ
للكائنات في الرمزية اللاواعية لا يقدم مضمونا روحيا للشكل ، وإنما
يتخذها طورا انتقاليا ، بين الأساطير الرمزية وبين الأساطير بالمعنى المحدد
لهذه الكلمة ، بينما مسخ الكائنات في الرمزية الواعية كما نجده في
« مسخ الكائنات » لافيلديوس (٤٣ ق م - ١٨ بعد الميلاد) يعطينا
بعلا روحيا وأخلاقيا (*) ، وهكذا ينهى هيجل جولته في صور الفن الرمزي

Ibis : p. 392. (٧٧)

Ibis : p. 392. (٧٨)

Ibid : p. 393. (٧٩)

(*) نيوبييا في الميثولوجيا الاغريقية ، ملكة فريجيا الاسطورية ، سخرت من ليتور
التي لم يكن لها سوى ولدتين : ايبولون وأرتميس ، وقد انتقم هذان الولدان لامها قتل
ابناء نيوبييا السبعة وبقاتها السبع ، وحول الاله نيوبييا الى تمثال بأك •
(*) قام د. ثروت عكاشة بترجمة عملي أوفيد « مسخ الكائنات » و « فن الهوى »
من اللاتينية الى اللغة العربية : and see : Hegel : op. cit., p. 393-395.

التي يقدمها الفنان الذي يتخذ من الواقع الخارجى والظواهر العينية نقطة انطلاق له .

ويعرض هيجل بعد ذلك لصور الفن التي يقدمها الفن الرمزى حين يتخذ الفنان من المدلول نقطة انطلاق له ، بمعنى أنه يبدأ من العنصر الداخلى ، أى التمثلات والأحاسيس والتأملات ، وهذا العنصر الداخلى هو شيء موجود فى الوعي ويحكم استقلاله عن الخارجى ، فانه تكمن نقطة انطلاقه فى ذاته ، وحين نبدأ من المدلول ، يبدو التعبير - أى الواقع الخارجى - ، وكأنه وسيلة مستحارة من العالم العينى لكي يتم تحويل المضمون المجرد الى موضوع للتمثيل الغنى ، ويلاحظ هيجل أن العلاقة بين المدلول والشكل - هنا - هي علاقة ذاتية ، لأن الفنان يحرص على إبراز المدلول بواسطة شكل معين ، وهذا لا يتفق مع العمل الفنى الحقيقى الذى يركز الى انصهار المضمون والشكل ، النفس والجسم ، الداخلى والخارج واتحادهما ، أما - هنا - فعلى العكس من ذلك ، فكل شيء يركز على انفصال الشكل عن المضمون ، ولهذا يتجلى الفن فى هذه المرحلة بوصفه تمثيلا ذاتيا عن الشاعر ، أى بالمعنى الحر فى كلمة الصانع Poet (*) .

ولهذا يمكن أن نميز - فى هذا الأعمال التي يختار الفنان فيها شكلا معيناً لكي يقدم مضمونه - بين الأجزاء الضرورية فى العمل الفنى ، وبين الأجزاء الثانوية التي أضافها الشاعر الى هذا العمل الفنى على سبيل زخرفة المضمون الذى يقدمه ، مثل استخدامه للمحسنات اليدوية ، لهذه المحسنات تضعف العمل الفنى - من وجهة نظر هيجل - على الرغم من أنها تعتبر عند القدماء من مقومات الشعر التقليدية ، لأن المدلول لابد أن يهيمن على الصورة التي ليست فى النهاية سوى وسيلة لإظهاره (٨٠) ، ولذلك يناقش هيجل هنا الأساليب المختلفة التي يستخدمها الشاعر لإبراز المدلول مثل اللفظ Riddle ، والتمثيل الحكائى Allegory (*) ، وفيها يتغلب المدلول المجرد على الشكل الخارجى ،

(*) يستخدم أرسطو هذه الكلمة بمعنى الصانع والشاعر ، انظر : « فن الشعر »
أرسطو الترجمة العربية ، ص ٥٧ ، لإبراهيم حمادة .
Hegel : op. cit., p. 396. (٨٠)

(*) مصطلح Allegory من المصطلحات صعبة الترجمة ، فهي تعنى القصص الرمزية ، ولكن ترجمتها بهذا قد يخلط بينها وبين الحكاية الرمزية Fable وبعض المترجمين يطلقونها كما هي مثل د. محمد عصفور فى « مفاهيم فلسفية » . ويترجمها مجدى وهبة فى معجمه بالجاز أو القصة الرمزية ، أو القصص للرمزية ، انظر مجدى وهبة ، ص ١٠ .

وأنواع التشبيه مثل : التشبيه Comparison ، والاستعارة Metaphor والصورة الذهنية Image ، والصور المجازية Imagery وسوف نعرض لكل أسلوب منها على حدة .

أن اللغز Riddle عهد هيجل يدخل فى عداد الرمزية الواعية . ويختلف عن الرمز ، من حيث أن من يطرح اللغز يعرف المثلول أتم المعرفة ، ويختار عن قصد الشكل الذى يخمن على أساسه ، بينما الرموز تبقى على الدوام بلا حل ، فالفن المصرى القديم يبدو رمزا يستعص على إيجاد حل له ، بينما اللغز يحل فى داخل ذاته حله ، واللغز (**) عادة يحمل تركيبة ذاتية ، يعتمد فيها صانع اللغز أن تكون مشتتة ومتنافرة ، ويمكن استخلاص الحل ، إذا تم فهم الوحدة على أنها حامل لهذه المحمولات المشتتة (٨١) .

— أما التمثيل الحكائى (القصص المجازى) Allegory ، فهو يسعى إلى تمثيل الأفكار العامة تمثيلا حسيا ، يكون فى متناول الإدراك ، وهى تفصح عن المدلول بكل الوضوح الممكن ، بأن توفر له غلافا شفافا خارجيا ، وتبقى مدلولات التمثيل المجازى رغم طابعها المجرد مدلولات واضحة ودقيقة (٨٢) .

وإذا كان ف . شليجل يرى أن كل عمل فنى هو عبارة عن تمثيل مجازى ، فإن هذا ليس صحيحا إلا إذا كان المقصود به : أن كل عمل فنى ينبغى أن يمثل فكرة عامة وأن يتضمن مدلولات حقيقية ، لأن التمثيل المجازى Allegory وحده لا يكفى لتقديم الفن ، لأنه إذا كان كل قيمة ال Allegor هو اضافة الطابع العمومى على الأحداث الفردية ، فإن كل حدث فى العالم الانسانى يتضمن قدرا من العمومية ،

(*) يرجع اللغز Riddle أو (الغزوة) إلى عهد بعيد فى صوره الأدبية ، فنجد مستعملا مثلا فى الأساطير الآشورية واليونانية القديمة ، حيث تصور السنة على سبيل المثال - شجرة لها اثنا عشر غصنا ، وويذبل الواحد تلو الآخر ، ثم ينمو من جديد ، والألفاظ القديمة كانت ذات صلة بالرمزية والمجاز ، ويرى هيجل أن اللغز يدخل فى فن الكلام ، ويمكن أن يجد له مكانا فى الفنون التشكيلية وفى هندسة الحدائق ، حيث يرسم اللغز الذى يتطلب حلا ، وينتمى اللغز - فى أصوله التاريخية - إلى الشرق بوجه خاص ، وإلى الحقبة الانتقالية من الرمزية الملهمة والغامضة إلى الحكمة والضمومية . الأقرب إلى الفن ، واستطاعت شعوب باكملها ممارسة هذا النوع والتفنن فيه مثل العرب والإسكندانيين .

Ibid : p. 398.

(٨١)

Ibid : p. 4/1.

(٨٢)

وهذه التجريدات موجودة سلفاً في الوعي ، دونما حاجة الى تجشّم عنها فعل التجريد ؛ وهي تجريدات نثرية عاذية لأفضل للفن فيها . وانتقد هيجل ما كتبه « فنكلمان » (١٧١٧ - ١٧٦٨) عن التمثيل الحكائي . وبين ان « فنكلمان » يخلط بين التمثيل الحكائي والرمز . ويرى « هيجل » أن النحت لا يستطيع أن يستغنى عن التمثيل الحكائي ، لا سيما عن النحت الحديث الذي يستخدمه لابرّاز العلاقات المميزة للفرد الذي يراد تمثيله (٨٣) . وينتمي التمثيل المجازى - بشكل عام - الى الفن الرومانسى في العصر الوسيط ، لأن العصر الوسيط كان يحفل بالموضوعات التي لها أبعاد كلية ، ويريد الفنان أن يضفى عليها شكلا يقربها من التمثيل الحسى . فمثلا العذراء والمسيح وأعمال الرسل ومصائرهم هي موضوعات أقرب للتصورات المجردة والعامة ، والتمثيل العينى لن يكون له في هذه الحالة سوى أهمية ثانوية ، ولذلك فالتمثيل المجازى هو الشكل الأمثل لتصوير مثل هذه الموضوعات ، ولذلك نجد دانتى فى الكوميديا الإلهية يلجأ لاستخدام التمثيل المجازى .

- أما الاستعارة Metaphore فهي تشتمل على جميع خصائص التمثيل المجازى ، بمعنى أنها تعبر عن مدلول واضح - فى ذاته - بواسطة ظاهرة مقتبسة من الواقع العينى تشبه له وهناك صلة ما بينهما ، وإذا كان التشبيه يقوم على الانفصال بين المدلول أو المعنى وبين الصورة فإن هذا الانفصال غير الموجود فى الاستعارة ، ولهذا يرى أرسطو أن التشبيه ينطوى على كيف لا وجود له فى الاستعارة (٨٤) ، فالتعبير الذى يعتمد على الاستعارة ليس له سوى وجه واحد هو الصورة ، أما المدلول بالمعنى المحدد له فإنه ينبثق من المجموع مباشرة الذى تؤلف الصورة جزءاً من أجزائه ، ومن أمثلة الاستعارة عبارات ، « بحر من النجوم » أو « نضارة الوجنات الربيعية » . ولذلك لا يمكن فهم هذه التعبيرات إلا بمعناها المجازى وليس بمعناها الحقيقى ، والسياق الكلى للنص أو الجملة التى توجهنا مباشرة نحو هذا التأويل المجازى . وهناك أنواع وأشكال مختلفة من الاستعارة (*) ، ويرى هيجل أن كل لغة بما هى لغة تنطوى على عدد

Ibid : p. 471.

(٨٣) المرجع السابق :

Ibid : p. 403.

(٨٤)

(*) عرف الناقد الانجليزى I. A. Richards ريتشاردز عناصر

الاستعارة وأنواعها فى كتابه فلسفة البلاغة The Philosophy of Rhetoric

(١٩٦٣) ، فالاستعارة عنده عملية تماثل بين الفحوى Tenor والمركبة Vehicle

تحت تأثير عنصر ثالث هو الأساس Ground ، وهو العنصر التجريدى الذهنى البحت ،

كبير من الاستعارات والدليل على ذلك أن اللفظة التي لا يكون لها - في بادئ الأمر - سوى مدلول حسي ، تكتسب على المدى الطويل مدلولاً روحياً (٨٥) . مثال ذلك في اللغة العربية أن كلمة عطف التي كانت تعني الميل أو الانحراف في السير ، أصبحت تعني معاني روحية (وفائدة الاستعارة هي تطهير لحاجة الروح والنفس إلى عدم الاكتفاء بالبسيط أو العادي ، وإلى الارتفاع والتسامي ، طلباً لمزيد من العمق ، ويستشهد هيجل بمثال على ذلك ما تقوله جوليا Julie في مسرحية « عبادة الصليب » لكالدرون Calderon (١٦٠٠ - ١٦٨١) (وهو شاعر مسرحي أسباني ، له مسرحيات كوميدية وتاريخية منها « الحياة حلم » ، « عبادة الصليب » ، « والساحر العجيب ») ، حين يقع بصرها على جثة أخيها : « كم أتمنى أن أغمض عيني عن رؤية الدم البريء الذي يصرخ مطالباً بالانتقام » (٨٦) فهذه الاستعارة وغيرها تعبر عن العاطفة العميقة داخل النفس التي تستبدل بالموضوع المدرك مباشرة بموضوع آخر ، بحثاً عن أنماط تعبير جديدة تظهر ما يختلج في أعماق النفس من عنف وقوة . ولذلك قد تكون الاستعارة نتاج خيال مبدع جامع لا يستطيع أن يتمثل موضوعاً ما في شكله العادي ، ولكن إذا غالى الفنان وأسرف في استخدام الاستعارات ، فإن هذا يرغب على وقف تمثلاته ، وتلهيه عن عمله وتبعده عن الهدف الرئيسي للعمل الفني ، لأنها تصرفه إلى ابتكار الصور التي قد لا يكون لها ارتباط مباشر بالموضوع ومدلوله ، وقد اشتهر الشرق - بشكل خاص - في استخدام الاستعارة والتعبير المجازي ، وخاصة الشعر في الحقبة الإسلامية (٨٧) .

٢٥٦
- أما الصورة Image فهي تقع في مكانة وسطى بين الاستعارة والتشبيه ، فهي تتشابه مع الاستعارة ، حتى يمكن أن نعدّها استعارة متطورة ، وهي تختلف مع التشبيه في أن المدلول Meaning في الصورة لا يمكن إدراكه في ذاته وبالتعارض مع الواقع الخارجى العيني التي تقام

وقد قسم علماء اللغة المحدثون الاستعارة أربعة أقسام ، الاستعارة المجسمة Anthropomorphi وهي تلك التي تنسب صفات بشرى إلى ما ليس هو بشري والاستعارة المادية Concretive وهي تلك التي تضيف مادة على ما مجرد والاستعارة الباعثة للحياة Animistic وهي تلك التي تعطي صفات حيوية لما ليس بحي ، والاستعارة النقلية الحسية Synaesthetic وهي تلك التي تنقل المعنى من مجال حسي معين إلى مجال حسي آخر .

Hegel : Aesthetics, p. 404.

(٨٥)

Ibid : p. 406.

(٨٦)

Ibid : p. 408.

(٨٧) انظر :

علاقات تشابه صريحة بينه وبينها . والصورة هي عبارة عن اقتران ظاهرتين أو حالتين مستقلتين تقوم احدهما بدور المدلول ، وتتولى الأخرى وضع هذا المدلول في متناول الإدراك ، وأفضل مثال لذلك قصيدة « جوته » المعروفة باسم « نشيد محمد » (٨٨) ومضمون هذه القصيدة هو تصوير جوته لسيدنا « محمد » ورسائله على أنها مثل صورة النبع الذي ينبثق من الصخر ، وتتلفق عيونهم ، ثم يسقط ويعاود انبثاقه من جديد في الهول في شكل ينابيع ، وجدلول فواره . وعنوان القصيدة هو وحده الذي يشير الى هذه الصورة الباهرة التي تمثل الظهور المفاجئ لمحمد ﷺ وسرعة انتشار دينه واجتماع الشعوب بطوع ارادتها تحت لواء عقيدة واحدة (٨٩) .

— اذا كانت الاستعارة والصورة تشخصان المدلول ، دون أن تفصحا عنه ، بحيث نجد أن كيفية اقتران الصور والاستعارات هي وحدها التي تدل مباشرة على ما يعنيه هذه الصور والاستعارات فإن في التشبيه Simile ، نجد أن الصورة والمدلول كل منهما منفصل عن الآخر ، تمام الانفصال ، وكل منهما له وجوده المستقل ، وأن تفاوت أحدهما عن الآخر في وضوحه ، ولكن بعد انفصالهما يعقدان صلات وأواصر وذلك لما بينهما من تشابه . وقد يبدو التشبيه وكأنه تكرر محض ، بينما الفنان يستخذه في الحقيقة — لكي يثبت الحياة في وصف ما ، أو لرفع درجة وضوحه ، وكثرة التشبيهات في الشعر ، ثقله ، وقد تجعله منفرا ، على عكس الاستعارة والصور اللتين يحتاجهما الشعر . ويدل التشبيه على قدر من الجرأة في التخيل بمعنى أن ينشط ازاء موضوع ما ، أو مدلول ما ، لكي يجذب الى هذا الموضوع أشياء بعيدة عنه كل البعد خارجيا ، لكي يجذبها الى دائرة مضمون واحد ، ولكي يثرى المضمون بعالم غنى من الظواهر المتنوعة (٩٠) ، وتعتمد قدرة الخيال على ابتكار الأشكال وجمع الأشياء المتنافرة في حزمة واحدة من خلال التشبيه (*) ويميز هيجل بين « التشبيه الغنائي » ، و « التشبيه الملحمي » ، فالتشبيه الغنائي ينجم

Ibid : p. 409. (٨٨)

Ibid : p. 409. (٨٩)

Ibid : pp. 410-411. (٩٠)

(*) في معرض مناقشة هيجل لقضية استخدام التشبيه على لسان الأشخاص في المسرحيات يرد هيجل ، على الرأي الذي ينتقد « شكسبير » لأنه يكثر من استخدام التشبيه على لسان أبطاله ، بينما هم في ذروة الألم ، بأن التشبيه عند « شكسبير » يمثل درجة من درجات التحرر ، والتشبيه هو ضرورة على المستوى الداخلي للشخصية لتجاوز ما يعتل في داخلها ، وله ضرورة فنية في أنه يعمق لدى المتلقي الإحساس بالألم .
See : Hegel : op. cit., p. 410.

عن عاطفة مستغرقة في محتواها ، ولذلك تحاول أن تعبر بمعان جديدة عما يخلق في داخل النفس ، بينما التشسيبه الملحمى الذى يكثر لدى هوميروس - بوجه خاص - يهدف الى صرف الانتباه عما يخلق في النفس من فضول وتوقع ليجعلنا نركز على الابتكارات الهادئة والجميلة .

ويمكن أن نوجه النقد الى هيجل فى عرضه لهذه الصور والأساليب الفنية ، فرغم أنه أدخلها فى مذهبه العام لتطور الفن ، إلا أنه لم يصف جديدة إليها ، ويبدو حديثه فى هذا الجزء ، وكأنه يكرر ما سبق أن ردهم النقد وعلماء البلاغة من قبل ، دون أن يضيف تحليلا جديدا ، وقد يرجع هذا الى أن هذا الكتاب - « الاستطيقا » - كان فى الأصل مجموعة من المحاضرات ، وبالتالي فهو يحتمل التفصيل لكل جزئية من الجزئيات .

ويختتم هيجل حديثه عن الفن الرمزي بالحديث من أشكال الفن التى تتميز بالانفصال التام بين المضمون والشكل ، مما أفضى الى انحلال الفن الرمزي ، ففي هذه المرحلة ، نجد مدلولاً ، أو مضمونا مكتملا ، ولكن بدون شكل ، وهذا ما نجده فى « الشعر التعليمي » و « الشعر الوصفي » ، حيث نجد فيهما الشكل متعارضا تماما مع المدلول أو المضمون ، والقصيدة التعليمية Didactic Poem هى عبارة عن مدلول مكتمل ، وشكل فنى ملتصق به من الخارج ، والجانب الخارجى ليس له أى دور فى تشكيل المدلول ، فالشاعر حين يكتب « قصيدة تعليمية » ، لا يأخذ من الشعر سوى هذا الوزن أو ذاك ، ويعتمد على لغة متكلفة ، ويكثر من الصور والتشبيهات ، ولكنه لا ينفذ الى المضمون ويشكل معه وحدة واحدة ، وهذا ما نجده فى قصيدة لوقراسيوس Lucretius « فى الطبيعة » ، حيث يعرض فيها فلسفة الطبيعة الابيقورية (٩١) . أما الشعر الوصفي Descriptive Poetry فهو يختلف عن الشعر التعليمي ، لأنه لا يبدأ من مدلولات مكتملة فى الوعي ، وإنما يبدأ من أشياء خارجية كالمنظر الطبيعية أو فصول السنة ، يتخذها موضوعات مأخوذة فى ذاتها ، ويصف ظاهرها الخارجى دون أن يضيف أى عنصر روحى ، ولهذا فالشعر الوصفي لا يقدم سوى مظهر واحد من مظاهر الفن الحقيقى ، أى مظهره الخارجى ، الذى يعبر عن واقع الروح (٩٢) .

ولهذا يرى هيجل أن الفن يتنافى مع التمسك بهذين النوعين التعليمي والوصفي ، لأن الفنان يحاول إيجاد الصلة بين الواقع الخارجى

Ibid : p. 423.

(٩١)

Ibid : p. 424.

(٩٢)

وبين ما هو متصور داخليا ، كمدلول بين الكلى المجرد وظاهره العيني الواقعي ، لأن العمل الفني الذى يعجز عن اعطاء تمثيل مطابق لموضوعه الأساسى ، لابد أن يتخذ شكلا غير مناسب . وإذا أردنا أن نحقق هذا فعلىنا أن نودع الرمزية لأنها تعنى الاتحاد غير الكامل بين روح المدلول وشكله الجسماني .

٢ - الصورة الكلاسيكية للفن : The Classical Form of Art

إذا كن هيجل قد بين فى « الصورة الرمزية للفن » الانفصال بين الشكل والمضمون فإن التقدم الذى حققه الفن فى الصورة الكلاسيكية يتمثل فى تحقيق الاتحاد بين المضمون وبين الشكل المطابق له . وإذا كنا نلتقى فى الفن الرمزي ببدايات الفن ، فإن الفن الكلاسيكي - على النحو الذى ظهر عند اليونان - يمثل تحقيقا لماهية الفن . ومضمون « صورة الفن الكلاسيكي » ليس مضمونا مفارقا ، كما هو الحال فى « الفن الرمزي » ، لأن المضمون كان مثالا من خلال الطبيعى ، الذى يؤخذ كجوهر كلى عام ، بحيث ينفى عنه فرديته ، لأن الفردية كانت عاجزة - بحكم طبيعتها - عن تمثيل الكلى ، ولذلك نجد فى « الرؤية الهندوسية للعالم » المضمون الداخلى المجرد - فى جانب - والواقع المتمد الأشكال للوجود الانساني والطبيعى - فى جانب آخر - وكان الفنان ينتقل باستمرار من جانب لآخر ، وهو يشتد به القلق ، لكى يحقق الاتحاد بينهما ، ولذلك انتهى به الأمر - فى النهاية - الى ابداع الغاز Kaddes . ويرجع السبب فى ذلك الى أن الكلى أو الواحد ، الذى يشكل المدلول الأساسى للفن ، فى تلك الفترة ، لم يبلغ بعد درجة معينة من الدقة والتمايز بحيث يمكن أن يتجسد فى شكل شخصى فردى ، وبحيث يمكن تصويره كروح ويمكن تمثيله فى شكل حسي مطابق لمضمونه الروحي ، ولأن التجريد الذى يصادر على المبدأ المطلق ، ويجعل الواقع الظاهري ، غير الجوهرى ، عاجزا عن

(*) بالنسبة لتحديد معنى مصطلح الكلاسيكية عند هيجل ، فإن هيجل يرى انه يمكن اعتبار كل عمل فنى كامل كلاسيكي ، مهما كان طابعه رمزيا أو زومانتىكي ، لكن ما يميز صورة الفن الكلاسيكي فى تاريخ الفن عند هيجل هو التفاعل الكامل بين الفردية الحرة داخليا ، وبين الواقع الخارجى ، هذا الواقع الذى من خلاله تتظاهر تلك الفردية . وينطبق المفهوم السابق للكلاسيكية على اشكال الفن الخاصة التى تتولى مهمة تمثيل المثال الكلاسيكي ، مثل النحت والشعر الملحمى ، وبعض أنواع الشعر الغنائى والاشكال النوعية للمأساة (التراجيديا) ، والمهابة (الكوميديا) وهذه الفنون تقدم لنا درجات التطور لصورة الفن الكلاسيكي ، فإذا كان النحت يعبر عن قمة الفن الكلاسيكي ، فإن بعض اشكال المأساة والمهابة تعبر عن انحلال الفن الكلاسيكي لتدخل فى مرحلة أخرى هى الفن الرومانتيكى .

إبراز المطلق في شكل عيني محدد . ولهذا فان بداية الفن الكلاسيكي ترتبط عند هيجل بنمو واستقلال الحرية الفردية للشخص ، لان الاستقلال الفردي يقر بواقعية الموضوعات والأشياء . ولذلك فان مضمون الفن الكلاسيكي حر ومستقل ، بمعنى أنه ليس مدلولاً لشيء ما ، بل هو مدلول في ذاته ، ويحمل في نفسه تأويله أيضا . واذا أراد الفن أن يبلغ مثله الأعلى ، أى يصل الى التوازن والانسجام بين الصورة والمضمون ، فان هذا لا يحدث الا اذا كان المضمون عينيا ، حيث يجد المضمون شكله - وهو المبدأ الذي يظهره - في داخل ذاته . صحيح أن المدلول ملزم بالرجوع الى الطبيعة ، وذلك لكن يتمكن من السيطرة على الخارج ، الذي لن يكون له وجود موضوعي ، الا من أجل التعبير عن الروح . ويفضل هذا التداخل بين الروحي والطبيعي ، فان الروح الحر الذي يسعى الفن لاغراضه واقفا مطابقا له بحيث يكون فردية روحية متعينة ومستقلة في ذاتها وتكون ممثلة في شكل طبيعي ، ولهذا يشكل ما هو انساني مركز الجمال والفن الحقيقي ومضمونه (٩٣) ، ولذلك لابد أن يكون الانساني - المراد تمثيله في العمل الفني - فرديا متعينا ، وتعبيرا خارجيا . ويمكن أن نتساءل : ما هو طبيعة هذا الشكل المثالي الذي يمكن أن يحقق هذه الوحدة مع الروح دون أن يكون اشارة الى المضمون المتجسد في هذا الشكل ؟

ان العلاقة التي كانت سائدة في نمط الفن الرمزي بين المدلول والشكل لا تتغير ، الا اذا أصبح للشكل - في ذاته - مدلول خاصا به ، وهذا ما يتحقق في الشكل الانساني ، لأنه وحده القادر على الكشف عن الروحي بصورة حسية ، لأن المادية الخارجية للانسان تشكل انعكاس الروح ، فكل تكوين الانسان ينم - بشكل عام - عن طابعة الروحي ، لأن الروح هو الداخلية Inner التي تنتمي الى الجسم ، بحيث لا يكون للجسم أى مدلول سوى ما تقدمه الروح . ووظيفة الفن هي أن يمجو الفارق بين الروحي والطبيعي ، وأن يحمل الجسم الخارجى باعطائه شكلا حيا ، ممثلا بالروح ، وبفضل هذا النمط من التمثيل الفني ، فان الفنان يبتعد عن كل عنصر رمزي في الشكل الخارجى ، لأن صورة الفن الكلاسيكي تضع حدا للتكلف والتشويه والتعقيد الذي تفرضه صورة الفن الرمزي ، لأن الروح حين يدرك ذاته كروح فان علاقته بشكله المتطابق معه تنطوي على هذا الادراك ، وبالتالي لا يحتاج الفن الكلاسيكي الى محاولة التقريب التي يقوم بها الخيال بين الروح (المضمون) والشكل الخارجى . وهذا يعنى أن النمط الكلاسيكي للفن يظهر حين تصل الروح في تطورها

الى مرتبة التحرر من الطبيعة وتسمو عن التجسيدات الحيوانية لتتخذ من الشكل الانساني مظهرها لها ، وعندئذ تدرك الروح ذاتها منفردة ذات شخصية ، (٩٤) ولذلك فان الفن الكلاسيكي يسعى الى التشبيهية فتصور المطلق في ثوب الفردية البشرية ، والنزعة التشبيهية (*) - وهي نزعة تصور الله في صورة بشرية ، وتضيف على الآلهة صفات الانسان - وهي السمة الرئيسية البارزة في الفن الكلاسيكي عند الاغريق ، ولقد سبق لكسينوفان أن أحتج على هذه الطريقة في تمثيل الآلهة بصورة بشرية ، وقال : ان هذا معناه ، أنه لو وجد بين الأسود نحاتون ، لكانوا أعطوا آلهتهم الشكل الاسدى ، ولكن هيجل يرد على هذا الرأي يمثل فرنسي ، وهو اذا كان الله قد خلق الانسان على صورته ، فقد رد الانسان التحية بمثلها وخلق الله على صورة الانسان (٩٥) .

وقد تحققت - تاريخيا - الصورة الكلاسيكية للفن في الحضارة الاغريقية القديمة ، فالجمال الكلاسيكي بتشكيلاته اللامتناهية من المضامين والموضوعات والأشكال ، كان من ابداع الشعب اليوناني الذي كان يحتل الوسط المتناسب بين الحرية الواعية الذاتية وبين الجوهر الأخلاقي بمعنى أن الفرد كان حرا ومستقرا في ذاته ، وفي نفس الوقت لم يكن منفصلا عن المصالح العامة للدولة الواقعية وعن الحرية الباطنية ، وكانت الحياة الاغريقية تقوم على المبدأ الذي يؤكد أن جوهر الحياة السياسية يؤلف جزءا حقيقيا من الحياة الفردية ، الى حد أن الأفراد كانوا يبحثون عن الغايات العامة للمجموع لكي تتأكد حريتهم الذاتية . وأدى هذا الى وجود انسجام وتوافق بين الأخلاق بما تنطوى عليه من كلية وشمول وبين حرية الشخص المجردة الخارجية والباطنية ، وقد تجلّى هذا التوافق والانسجام بين الكلي والخاص في جميع الإبداعات التي وعت فيها الحرية الاغريقية ذاتها وتمثلت طبيعتها ، وتحت تأثير هذا التوافق ، أصبح الشعب الاغريقي يعي روحانيته الفردية ، فأضفى على الآلهة أشكالا عينية ، وحسية ، واتخذ منها موضوعات للحلوس والادراك . وبفضل هذا التطابق بين الشكل والمضمون ، الكلي والفردى ، المتضمن في مفهوم الفن الاغريقي الذي نجده في النحت وفي الميثولوجيا الاغريقية ، أمكن للفن أن يصبح في اليونان أسماى تعبيرا عن المطلق ، وأصبحت الديانة الاغريقية هي ديانة الفن أو الديانة الجمالية (٩٦) .

(٩٤) د . أميره حلمي مطر : فلسفة الجمال ، مرجع سبق الإشارة اليه ،

ص ١٢٠ .

(Anthropomorphism)

Hegel : op. cit., p. 435.

(٩٥)

Ibid : p. 436.

(٩٦)

يرى هيجل أن صورة الفن الكلاسيكي ، التي تعبر عن الاتحاد والانسجام بين الشكل والمضمون لم تتحقق من تلقاء نفسها ، وإنما هي إلهام قد حققه الروح ، فما دام مضمون الفن وشكله كلاهما حر ، فإن الدور الذي يلعبه الفنان في صورة الفن الكلاسيكي يختلف عن الدور الذي لعبه فيما مضى ، لأن إنتاجه - هنا - هو إنتاج إنسان يعرف ما يريد ، ويستطيع أن ينفذ ما يريد ، بمعنى أن الفنان الخالق في الفن الكلاسيكي ، لديه فكرة واضحة عن المضمون الجوهرى الذى يريد التعبير عنه ، كما لديه الأسلوب والقدرة الفنية اللازمة لتحقيقه . ويشرح هيجل السمات التي تميز هذا الدور الذى يقوم به الفنان في الفن الكلاسيكي ، وأول هذه السمات : أن الفنان الكلاسيكي حر ، لأنه من ناحية مضمون العمل الفنى ، لا يعيش القلق الذى يعانيه الفنان في الفن الرمزى ، الذى يكون همه الأول هو العثور على مضمونه وتوضيحه ، بينما الفنان الكلاسيكي يجد مضمونه جاهزا ، وهو يعثر على مادته في المعتقدات الشعبية ، وفي الأحداث التى يشهدها ، والتي تثبتتها الخرافات وتتناقلها الأمثال ، ولذلك يشعر الفنان بحريته أمام هذه المادة الموضوعية ، فالمضمون الجاهز - هنا - يعنى أن الفنان لا يسعى إلى خلق مضمون محدد يقوم بتمثيله الفنى ، بينما تجد الفنان الكلاسيكي يضع يده على أى موضوع ويعرضه بملء حرته . ولذلك فقد اقتبس الفنانون الاغريق موضوعاتهم من منهل « الديانة الشعبية » ، وكذلك شعراء التراجيدين لم يبتكروا المضامين التى قدموها ولكن قد يقال أن الفنان فى فن الجليل Sublime Art

قد يجد المضمون جاهزا ، ولكن الفرق - هنا - هو أن موقف الفنان فى فن الجليل - يبدو مجردا من الذاتية والاستقلال الفردى ، بينما الفنان الكلاسيكي يمتلك تلك الفردية الجوهرية الحرة التى تؤلف مفهوم وماهية الفن الكلاسيكي (٩٧) .

والسمة الثانية التى تميز الدور الذى يقوم به الفنان فى الفن الكلاسيكي ، هى أن هذا الفنان حين يجد مضمونه جاهزا ، فإنه لا يحتار بين الأشكال المختلفة التى يمكن أن يعين - من خلال المضمون ، وأيضا لا يترك لنفسه ولخياله العنان - كما هو حال الفنان فى الفن الرمزى - وإنما يحدد نفسه بحيث أن المضمون - ذاته - هو الذى يعين - فى الفن الكلاسيكي - شكله بملء الحرية ، بحيث يبدو الفنان وكأنه ينفذ ما هو متضمن سلفا فى الفكرة ، ولذلك يحذف الفنان الكلاسيكي كل ما يبدو ثانويا فى الشكل ، ويطور المدلول - المضمون - الذى يتبناه إذا أراد

تطوير الشكل ، ولهذا فهو لا يقيد نفسه بمضمون ثابت وساكن (٩٨) .
والسمة الثالثة أن الفنان الكلاسيكي يعمل لصالح ديانة شعبه وبلاده ،
اذ يستخدم حرية الفن ، ليجعل المعتقدات الدينية والتمثلات الأسطورية
أكثر وضوحاً ودقة (*) (٩٩) والسمة الرابعة التي يتميز بها الفنان
الكلاسيكي ، هي أنه يمتلك مهارة فنية عالية ، لأن الفن الكلاسيكي
يفترض مستوى مرتفعاً من الكمال الفني لدى الفنان ، بحيث تجعل تبعية
المادة الحسية لأوامر الفنان شيئاً ممكناً ، لأن هذه المهارة العالية في نحت
الأحجار الصلدة مثلاً ، تجعل الفنان قادراً على تنفيذ كل ما تقضيه الروح ،
وكل ما يطابق تصوراته . ولذلك لابد أن يكون أسلوبه اليدوي متقناً
الغاية . لهذا لا يمكن أن نتصور أن تماثيل النحت اليوناني يمكن تنفيذها
بدون مهارة يدوية عالية . ولهذا يمكن اعتبار كل تمرين وتدريب على
تطويع المادة الوسيطة للفنان هو تقدم يرافق تقدم المضمون والشكل .

والحقيقة رغم تأكيد هيجل على أهمية الدور الذي يلعبه الفنان في
الفن الكلاسيكي إلا أنه لا يرى أن الفن الكلاسيكي طفرة منعزلة من تطور
الفن ، وإنما هو يربط ما بين صورة الفن الرمزي وصورة الفن الكلاسيكي ،
بحيث يمكن القول بأن الفن الكلاسيكي هو نتيجة للتطور والصورورة التي
مر بها الفن الرمزي . ولهذا فهو يرى أنه لا يمكن أن نصل إلى صورة
الفن الكلاسيكي ، إلا إذا تتبعنا تطور نمط التمثيل الرمزي ، الذي يقضي
إلى الكلاسيكية ، فهذا التقدم للفن الرمزي باتجاه الفن الكلاسيكي لم يكن
ممكناً أن يتم ، إلا بفضل تكثيف المضمون وتساميته إلى الفردية الواعية
التي تستخدم في التعبير عن نفسها الجسم الانساني التي تدب فيه الحياة
والروحية .

ولهذا يعرض هيجل في الجزء الأول من حديثه عن صورة الفن
الكلاسيكي ، الشروط التاريخية التي أدت إلى ظهور الفن الكلاسيكي ،
ويعني بهذه الشروط المقدمات اللازمة والضرورية التي أدت إلى ظهور
الفن الكلاسيكي ، - وهذه الشروط - قد تحققت بعد أن تغلب الإنسان
على كل ما هو سالب وناف للمثال الكلاسيكي ، أي تجاوز كل ما يعارض

Ibid : p. 439.

(٩٨) انظر :

(*) يرى هيجل أن التطور الذي أحرزه الفن الكلاسيكي كان في إطار ديانة ما ، بمعنى
أننا لا نستطيع أن نفهم الفن المصري القديم دون فهم عميق للديانة المصرية القديمة ،
لأن الديانة المصرية القديمة تظهر في رؤية الإنسان المصري للعالم ، وبالتالي فهي مسئلة
عن الأشكال الخارجية التي بدا بها الفن المصري لا سيما نماذج التماثيل الهائلة الحجم
في النحت المصري .

Ibid : p. 446.

(٩٩)

تحقيق وحدة الشكل والمضمون وتنتج - فى الجزء الثانى - صيرورة وتطور الفن الكلاسيكى ، منذ بداياته الأولى ، حتى يصل الى المثال الحقيقى للفن الكلاسيكى الذى يمثل فى عالم الآلهة الاغريقية فيدرس تطوره - من زاوية - الفردية الروحية ، ومن زاوية الشكل الحسى الذى يرتبط بها مباشرة وفى الجزء الثالث يعرض لانهلال صورة الفن الكلاسيكى ، حيث نجد الذاتية لا تجد فى الاشكال المبدعة حتى ذلك الحين تعبيرا عن الواقع كما يتصوره ، ولهذا تستلهم مضمونا مستعارا من عالم روحى جديد ، وهذا ما يفتح لنا أبواب مضمون آخر هو مضمون الفن الرومانتيكى (١٠٠) .

عملية تشكيل النمط الكلاسيكى فى الفن : (The Process of Shaping the Classical Art Form).

حين يجل هيجل صيرورة أشكال صورة الفن الكلاسيكى ، فانه لا يقدم تاريخا للفن فحسب وانما تاريخا للدين والعرف والقانون والأوضاع الاجتماعية والسياسية ، أى تاريخا للحضارة ، ولهذا نكرر القول ، ان الفن عند هيجل هو الحضارة ذاتها ، وليس هناك انفصال بينهما ، وإذا كان هيجل يرى أن صورة الفن - أى فن - تتحدد برؤية الانسان للعالم ، التى اتخذت - فى البداية - صورة المدين ، فان الوصول الى الفن الكلاسيكى ، يقتضى تحليل الصورة التى آلت الى اليونان عن الدين (١٠١) ، بحيث صار الفن تعبيرا عن الدين ، وأصبح الجمال هو الديانة التى تدين بها اليونان ، فى ظل الفردية الروحية ، ولهذا فان السؤال الاول الذى يطرحه هيجل فى بداية حديثه عن صيرورة أشكال الفن الكلاسيكى هو : هل اقتبس الاغريق ديانتهم من شعوب أخرى ؟ ، أم كانت من انتاج بيئتهم الخاصة ، وتكمن أهمية هذا السؤال فى تحديد مضمون الديانة اليونانية ، ولأن الله كان - فى هذه المرحلة التاريخية - من تاريخ الإنسانية ، هو الذى يطرح لنا رؤية الانسان للعالم وللمطلق. وبالتالي يتحدد الشكل الفنى والمضمون الروحى بناء على هذا الدين (١٠٢) .

ولا ينفى هيجل وجود صلات أو تأثير لشعوب الشرق ودياناتها على الاغريق ، ولكنه يرى أنه لا يمكن أن نرد الميثولوجيا اليونانية بكاملها الى شعوب آخر ، لأن العلاقة بين الاغريق وغيرهم من ديانات الشعوب الآخر

Ibid : p. 442.

(١٠٠)

Ibid : p. 443.

(١٠١)

Ibid : p. 443.

(١٠٢)

كانت متعارضة ، أو على حد تعبيره علاقات تحويل سلبية Negative Transformation ويقصد بهذا ، أن اليونان حين اقتبسوا بعض الأفكار والعناصر من الشرق ومصر بشكل خاص (*) ، فإنهم كانوا يقومون بتحويل في العناصر الجوهرية للعناصر المقتبسة ، أى إعادة صياغة وتمثل لهذه العناصر بحيث تكون متفقة مع الروح اليونانية ، وتكون مطابقة للمثال ، ولهذا فإن تاريخ الدين من الشرق الى اليونان ، هو الذى يحدد صيرورة تكون الفن الكلاسيكى ، بمعنى أن اختيار الفن الكلاسيكى للجسم الانسانى ليكون مطابقا للمضمون الروحي قد مر عبر ثلاثة مراحل : أولها مرحلة انحطاط الحيوان The Degradation of th Animal وثانيها : الصراع بين الآلهة القديمة والجديدة بعد تجاوز الطبيعة العنصرية ، وثالثها المرحلة التى تعبر عن الدين اليونانى ومصادره (١٠٣) .

١ - إذا كانت الحيوانات لدى الهنوس والمصريين مقدسة ، وتتصدر الهيئة الحيوانية مكانة الصدارة في التمثيلات الفنية ، لأن هذه الشعوب - كانت - ترى فيها تجسيدا للالهى ، فإن الخطوة التالية نحو الفن الكلاسيكى كانت هى خفض القيمة السامية والمكانة التى تمتعت بها الحيوانات ، ولذلك فإن التعبير عن انحطاط الحيوان كان هو مضمون التمثيلات الهندسية ، والابداعات الفنية في اليونان ، وهذا ما يوضحه هيجل من خلال ثلاثة أمثلة : أولها : حين كان يقدم الحيوان كقربان Sacrifice للآلهة ، ويفسر هيجل تقديم القرابين للآلهة ، بأنها تظهر عزوف الانسان عن الموضوع الذى ينذر لآلهته ويحظر على نفسه استعماله ، ويلاحظ هيجل فى هذا أن القرابين كانت لها سمة خاصة لدى الاغريق ، ويستشهد فى ذلك بما ورد فى الأوديسا (النشيد الرابع عشر والنشيد الرابع والعشرون) حيث كان الاغريق يتركون القرابين من الحيوانات لتلتهمها النار ، وحاول بروميثيوس Prometheus أن يحصل من الاله على الآن بآلا يضحي الناس الا بجزء من الحيوان الذى لا يستهلك وبأن يحتفظوا بالباقي لاستهلاكهم الخاص (*) وهذا يعنى أن الاغريق لا يقدمون الحيوانات

(*) ينكر هيرودوتس أن هوميروس وهيرودس هما اللذان خلفا الآلهة الاغريقية ، ولكنه كان يضيف فى أثناء حديثه عن هذا الاله أو ذاك أنه من أصل مصرى .
See : Hegel : op. cit., p. 444.
Ibid : p. 44-45

(١٠٣)

(*) هناك أسطورة وردت فى الأوديسا تروى أنه قد نجح عجلا ، وأحرق كيداهما ، رلف عظام العجلاين فى كيس من جلد الحيوان ولف اللحم فى كيس آخر مماثل للؤل ، ونزك لكبير الآلهة أن يختار بينهما فاختار ، واختار كيس العظام ، وهكذا بقى اللحم محفوظا للانسان ، ولكن كبير الآلهة حرم الانسان من استخدام النار لاتضاج اللحم ، فحرق بروميثيوس النار وطار ليحملها الى الانسان
See : Hegel : op. cit., p. 446

كاملة كقزايين ، وإنما يقدمون لهم الأجزاء التى لا تصلح للاستهلاك الآدمى ،
وثانيهما : أن الميثولوجيا الإغريقية حافلة بمطاردة الانسان للحيوان ،
فكان يضفى على الانسان صفة البطولة حتى يقضى على حيوان يمثل تهديدا
للانسان ، مثل خنق هرقليس لأسد نيمبوس Nemean ، وقضائه على
أفعوان ليرنان Lernaean (وهى أفعى خرافى بسبعة رؤوس ، تعاود
نموها كلما قطعت الا اذا قطعت كلها بضربة واحدة) ومطاردة خنزير
أرمنيثيا البرى Erymthian Boer (١٠٤) ، وهكذا نجد احتقار الاغريق
للحيوانات لأنهم كانوا يعتبرون أن القضاء على بعض الحيوانات هو عمل
باهر يرفع أبطاله الى مصاف الآلهة ، بينما كان القضاء على بعض الحيوانات
لدى الهندوس يعد جريمة عقوبتها الموت . وثالثها : أن مسخ الانسان
الى الحيوان كان عقابا على الجريمة التى يقوم بها الانسان ، وهذا التصور
عن مسخ الكائنات لدى الاغريق كان تقيض التصور المصرى عن العالم
الحيوانى وتقيض العبادة المصرية القديمة لبعض الحيوانات ، لأنه ينطوى
- لدى الاغريق - على موقف سلبي من الطبيعة لأن الحيوانات والعالم
اللاعضوى تعد بمثابة نكوص وانحطاط للانسانى ، بينما نجد المصريين
قد رفعوا آلهة الطبيعة الى مرتبة الحيوانات تكريما لها (١٠٥) ، وبين
يعنى أن هناك اختلافا جوهريا بين مفهوم مسخ الكائنات الاغريقى ، وبين
هذا المفهوم - ذاته - لدى المصريين ، فالمسخ عند اليونان عقاب عن جريمة
منكرة على أساس أن الوجود فى الشكل الحيوانى هو وجود بائس وتعس
وؤلم ، ولا يطبق الانسان الاستمرار فيه طويلا ، بينما مسخ الكائنات
عند المصريين القدماء هو مكافأة عن فعل طيب ، أى رفع للانسان الذى
يسمو بتحوله الى حيوان ، الى مرتبة أعلى ، ويؤرد هيجل نماذجا عن
الميثولوجيا الاغريقية والمصرية للتدليل على صحة رأيه ، ولكي يؤكد أن
الآلهة لدى اليونان لا تتخذ شكل الحيوانات الا من قبيل الاذلال أو نتيجة
للخوف والجبن ، فمثلا كان العجل « أبيس » يعبد لدى المصريين بوصفه
الها ، يجسد قوة الطبيعة التى تجسد الشمس ، بينما كان العجل عند
اليونان يمثل الرعب . أما الأساطير التى تجمع بين الانسانى والحيوانى
فى مصر واليونان ، مثل تمثال « أبو الهول » ، و « قنطورس » (وهو كائن
خرافى نصفه انسان ونصفه حصان) ، فنلاحظ فى الفن الاغريقى ، أن
الجانب الحيوانى يعبر عن الجانب الأدنى والغريب عن الروح ؛ بينما
الجانب الانسانى يعبر عن الروح ، وهكذا يتبين لنا أن الشكل الحيوانى

Ibid : p. 447.

(١٠٤)

Ibid : p. 448.

(١٠٥)

فى الفن الكلاسيكى قد تغير وضعه تماما ، فلم يعد يعبر عن القيم الايجابية والمطلقة وانما أصبح يعبر عن كل ما هو قبيح وشرير وطبيعى (١٠٦) .

٢ - يبين هيجل أنه اذا كان الفن الرمزى قد شخص المطلق من خلال الظواهر الطبيعية مثل الشمس والنيل والبحر والأرض وصيرورة التناسل ، فان هذه الظواهر كانت موضوعات ذات طابع الهى ، بينما نجد الفن الكلاسيكى قد شخص المطلق فى فرديات روحية ، وهذا يعنى أن المثال الكلاسيكى لم يتشكل ولم يتكون الا نتيجة للإلغاء التدريجى لكل ما هو سلبى فى الشكل الذى تظهر به الروح ، ولذلك كانت المهمة الأولى للميثولوجيا الاغريقية هى تحويل وتبديل الجانب الطبيعى الذى كان يسيطر على التمثلات الدينية الاغريقية ، التى كانت بمثابة الشروط التاريخية لنشأة الفن الكلاسيكى ونموه ، فهذا لا يعنى أن يقدم دراسة تفصيلية وتاريخية للتمثلات المتنوعة والأشكال المتعددة للميثولوجيا الاغريقية ، فهذا هو اهتمام عالم الأساطير والانثروبولوجيا وانما يهتم بتقديم المراحل الأساسية فى تحويل التمثلات الدينية القديمة الى الوجهة الجديدة لها ، وإبراز الدور الهام الذى لعبته هذه المراحل فى تكوين الفن الكلاسيكى ومضمونه . ولذلك يقول هيجل :

« نستطيع أن نشبه الطريق الذى سيكون علينا أن نجتازه لنصل الى الفن الكلاسيكى ، بالطريق الذى سلكه تاريخ النحت ، فالنحت هو الذى أعطى للآلهة تمثيلا يجعلها قابلة للإدراك الحسى ، لأنه يعطيها شكلا محددا ، ولهذا فالنحت هو الذى يؤلف المركز الحقيقى للفن الكلاسيكى » (١٠٧) .

ويعرض هيجل للمراحل التى مرت بها الديانة اليونانية من خلال عرضه لثلاثة موضوعات هى : النبوة أو الشخص الموحى اليه Oracles (*) ، ثم حديثه عن السمات التى تميز الآلهة الجديدة عن الآلهة القديمة ، ثم حديثه عن هزيمة الآلهة القديمة . وفى الموضوع الأول ، يوضح العلاقات والأشكال التى كانت تتجلى بها الآلهة للبشر ، وكانت فى البداية الصوت مثل هيسيس أوراق شجرة السنديانة المقدسة ، وخير

Ibid : p. 453 .

(١٠٦)

Ibid : p. 455.

(١٠٧)

(*) كان وسيط الوحى - فى البداية - هو الصوت الطبيعى المباشر ، ثم أصبح

الإنسان .

الماء ، والصوت الذى يصدر عن وعاء من البرونز كلما طرقته الريح . وبالإضافة الى هذه الأصوات الطبيعية والمباشرة ، فإن الانسان - ذاته - يصبح وسيطا للوحي ، وذلك حين يفارق الانسان حالة التفكير اليقظ التى لا يخضع فيها الى ملكة فهمه وعقله ، ليستغرق فى حالة من الإلهام ، يمتزج فيها بالطبيعة ، مثلما كان يفعل فيثون دلفى Delphi (وهو معبد مشهور لا بولون ، حيث كان الشعبان الخرافى فيثون وسيسيط وحيه) ينطق بأمور الخيب ، حين تسكره البخور (١٠٨) . ولأن الإله كان يتبدى - فى هذه المرحلة - من خلال الوسطاء ، فلقد كان الشكل الذى يفصح به الإله عن إرادته كان مبهما ، لأنه عبارة عن صوت ، أو اجتماع أصوات ، وألفاظ متناثرة ، لا يربط بينهما أى رابط ضرورى ، وفى هذا الشكل المبهم ، واللامحد ، يتبدى المضمون الروحي غامضا بدوره ، ويحتاج الى تأويل وتفسير . فالإنسان حين يتلقى كلمات الإله ، أو إشاراته يفهمها على نحو معين ، وحين يفعل ما يؤمر به ، ينشأ فى داخله صراع بين المعنى الذى فهمه من كلمات الرب ، والمعنى الباطن لها ، ولهذا كان الشعر المسرحي - الذى يعبر عن الصراع - هو الذى يعبر عن وسطاء الوحي والعرافين فى الفن الكلاسيكى .

وفى الموضوع الثانى ، وهو عن : ما يميز الآلهة الجديدة عن الآلهة القديمة ، فىرى هيجل أن هناك نوعين من الآلهة لدى الاغريق ، النوع الأول وهو الآلهة القديمة ، وهو ليس الها مجردا من كل طابع حسى ، كما فى تصور فن الجليل للعالم ، بل هو تصور يضع فيه بداية تكون الأشياء آلهة طبيعية أو بتعبير أدق قوى الطبيعة العامة مثل Chaos « المادة الأولى » ، وأورانوس Cronus السماء وجايا Gaia الأرض وإيروس Eros الحب ، وكرونوس Uranus الزمن ، ومن هذه الآلهة تنحدر قوى أكثر تحلدا مثل هيليوس Helios الشمس والنور ، وأوقيانوس Oceanus البحار (*) وهذه القوى تصبح هى الأساس الطبيعى للآلهة اللاحقة التى تنفرد روحيا (١٠٩) ، وهكذا نرى أن الخيال الاغريقى قد ابتكر أساطير عن نشأة الآلهة ، وأخرى عن نشأة الكون ، وتكون الآلهة الأولى ، لا تزال ذات طابع لا محدود ولا متناهى ، وبالتالي تشتمل على الكثير من العناصر

Ibid : p. 457 w

(١٠٨)

(*) لا بد أن نوضح أن هيجل - عكس ما هو شائع - يطلق على إيروس « اله الحب » ، لأنه ليس لدى الاغريق فصل بين الشمس واله الشمس وإنما هيليوس هو انشمس ، فهذه الأسماء هى أسماء للقوى الطبيعية المختلفة وليست تائها لها ، لأنه لو كان هذا الفصل موجودا لكانت الآلهة الاغريقية مجرد تمثيل رمزى .

Ibid : p. 450.

(١٠٩)

الرمزية ، فالآلهة القديمة هي قوى أرضية أو كوكبية بلا مضمون روحي ، أو أخلاقي ، وهي من سلالة هائلة ومتوهشة ، وتشبه الآلهة التي خلقها الخيال الهندوسي ، مثل « فروندي » الرعد « وسيتروب » القوة ، و « برياروس » عملاق له خمسين رأسا ومئة ذراع ابن السماء والأرض ، وتخضع الآلهة القديمة لسلطان أورانوس ثم لسلطان كرونوس ، هذا المارد الرئيسي الذي يمثل الزمن ، ويلتهم أولاده جميعا ، مثلما يقضى الزمن على كل ما يولد منه . ويلاحظ هيجل أن هذه المجموعة من الآلهة القديمة تضم قوى الطبيعة بالإضافة إلى القوى التي تسيطر على العناصر وتحكم فيها . وتعتبر اسطورة بروميثيوس Prometheus (*) - من وجهة نظره - هي النقطة التي تسجل الانتقال من الآلهة القديمة إلى الآلهة الجديدة ، ولهذا فهو يوليها اهتماما خاصا ، فيروميثيوس يشبه كيرسيا Ceres إله الزراعة عند الإغريق ، يحسن إلى البشر ويساعدهم .

والتمييز هنا واضح بين النار التي حملها بروميثيوس للبشر ، وبين ما يمكن الحصول عليه بواسطة المهارة في العمل وطريق المعادن ، ولقد أتاح - هذا - للبشر إمكانية إشباع حاجاتهم الحيوية المباشرة ، بينما لم يحمل بروميثيوس للبشر الحكمة السياسية التي تتيح للبشر تنظيم حياتهم تنظيميا سياسيا يساعدهم في تحقيق غايات روحية تتصل بالأخلاق والقانون والحقوق والملكية والحرية والحيانة الجماعية ، وبالتالي فإن بروميثيوس علم البشر فقط كيفية السيطرة على أشياء الطبيعة واتخاذها وسائل لإشباع الحاجات الانسانية ، ولذلك ، مادام بروميثيوس لم يلقن البشر أشياء ذات طابع أخلاقي وروحي ، ولهذا فإن هيجل يدرجه في عداد الآلهة القديمة . بينما هيفائستوس يعد من الآلهة الجديدة ، لأنه علم

(*) وردت اسطورة بروميثيوس في مخاورة « بروتاغوراس » Protagoras لأفلاطون في الكتاب الأول ، القسم الأول ، وملخص الاسطورة أنه بعد أن خلقت الآلهة المخلوقات الفانية من التراث والنار ، قررت قبل أن تظهر للنور تكليف بروميثيوس وأثيميثيوس بأن يوزعا القوى فيما بين هذه المخلوقات - قبل أن تظهرها للنور ، بحيث يوائم حاجة كل منها ، ولكن أثيميثيوس رجا بروميثيوس أن يقوم وحده بالتوزيع ، ثم يعيد هو النظر فيه فيما بعد ، ولكن أثيميثيوس أخطأ ، وركز كل القوى في الحيوانات ، ولاحظ بروميثيوس أن سائر المخلوقات الحية قد نودت - بكل حكمة - بكل ما هو ضروري لها ، إلا الإنسان الذي بقي عازيا ، بلا حماية أو أسلحة يدافع بها عن نفسه ، وخرج الإنسان إلى النور ، ولهذا فكر بروميثيوس في وضع علم هيفائستوس وأثينا في خدمة الإنسان بواسطة النار ، لأن العلم وحده لا جدوى منه ، ولا يمكن استخدامه بدون النار ، وهكذا أعطى بروميثيوس النار للإنسان لكي يكتسب الحكمة اللازمة للحياة ، لكنه لم يعط الناس الحكمة السياسية التي كانت في حوزة كبير الآلهة وحده ، ولكنه - أي بروميثيوس - دخل خلصة مقام هيفائستوس وأثينا وهبهما للبشر ، وعوقب علي فعلته عقاب للصوم ، بأن قيد إلى جبل ، حيث كان هناك نسر هائل يأكل كبده المتجدد باستمرار .

See : Hegel : op. cit., p. 481.

الانسان استخدام النار فى الفنون المختلفة مثل طرق المعادن ، وكذلك كيرسيا Ceres علم الانسان الزراعة ، وبالتالي فقد علمه معها الملكية والزواج والأخلاق والقانون (١١٠) .

وهكذا نجد هيجل يرصد ثلاث مجموعات من الآلهة الاغريقية ، تبين لنا المسار الذى آلت اليه الديانة الاغريقية القديمة ، فالمجموعة الاولى تضم القوى الطبيعية المشخصة بوحشيتها الجامحة ، والمجموعة الثانية تضم القوى المسيطرة على الغنان الطبيعية الموضوعية فى خدمة الحاجات الانسانية ، والمجموعة الثالثة ، تضم آلهة قريبة الصلة بكل ما هو فكرى وكله وروحى ، ولكن هذه المجموعة تفتقر الى الفردية الروحية ، ولهذا فهي قريبة الى الطبيعية ، وما هو جوهرى فى الطبيعة ، ولذلك فقد نشأ صراع بين الآلهة القديمة « الأومينيديات Eumenides وبين الآلهة الجديدة (التى تتمثل فى أبولون اله الاصلاح والعلم والأخلاق الواعية بذاتها) وقد عبر سوفوكليس عن هذا الصراع بشكل واضح فى مسرحية أنتيجونا Antigone التى يرى هيجل أنها من أروع آيات الفن وأكملها على مر الزمان (١١١) .

ويرى هيجل ان تطور الديانة اليونانية يكشف عن التحويل الذى أشرت اليه سابقا ، فهناك تعاقب منطقى من وجهة نظر هيجل فى صياغته الديانة الاغريقية يؤدى الى سيادة الآلهة الجديدة التى عبرت عن نفسها فى فن النحت Sculpture الذى يمثل مركز الفن الكلاسيكى . ويظهر هذا التعاقب المنطقى ، فى تتبع هيجل لظهور الكاوس Chaos ثم جايا وأورانوس Uranus ثم كرونوس Cronus ، يبين لنا التقدم المتدرج من القوى الطبيعية المجردة والعديمة الشكل نحو قوى أكثر تعينا ، ولها شكل ، وهذا التقدم ذاته يعنى أيضا - عند هيجل - بداية هيمنة الروحى على الطبيعى .

فهذا التعاقب يتبدى من جهة تقبلا نحو آلهة ذات مضمون أعمق وأغنى ، ويعنى من جهة أخرى ، ازالة ونفى لكل ما هو مجرد وطبيعى من سلسلة الآلهة القديمة ، ولذلك نجد أن كرونوس يخلق أورانوس ليحل محله ، ولذلك فالطابع السلبي للتحويل ، أى نفى الطبيعى والمجرد الذى لازم بداية الفن الكلاسيكى يصبح هو الطابع المركزى الحقيقى لهذا النمط

Ibid : p. 462.

(١١٠)

Ibid : p. 464.

(١١١)

من الفن . لهذا فان التشخيص يصبح هو الشكل العام الذى يتم به تمثيل الالهة ، وهذا بتشخيص موجه نحو الفردية الانسانية والروحية ، حتى وان بدت سمات هذه الفردية مبهمه وغير محددة ، ولهذا فان الصراع بين الآلهة القديمة والآلهة الجديدة يعبر عن التقدم الحقيقى للفن الكلاسيكى ، لانه تقدم الطبيعة نحو الروح بوصفه المضمون الحقيقى للفن الكلاسيكى . ويصف هيجل هذا التقدم على صعيد اواقع التاريخى بأنه انتقال من حالة يكون الانسان خاضعا - فيها - لضرورات الطبيعة ، الى حالة يكون أساسها العدل والملكية والقوانين وتنظيم الحياة السياسية . وقد تصور الأقدمون هذا الانتقال بأنه عبارة عن هزيمة ألحقها الآلهة الفردية والروحية بالقوى الطبيعية ، وكان نتيجة هذه الهزيمة انزال العقاب بالمردة ورجوعهم الى باطن الأرض والعالم السفلى ، فمثلا بروميثيوس قيد الى صخور الجبل ، ليلتهم النسر كبسه المتجدد باستمراره ، وحكم على سيزيف بأن يدفع - أبدا الدهر - صخرته التى تتدحرج الى أسفل كلما ارتفع بها ، فهذا الانتصار على الآلهة القديمة يماثل - عند هيجل - انتصار الاغريق كشعب فى حرب طروادة ، لأنه ألف لهم عالما ثابتا وواضحا ، وجعل دور الفن الكلاسيكى هو تنحية واقضاء العناصر الطبيعية عن مضمون وشكله على حد سواء . ولكن هذا لا يعنى وجود قطعية بين الديانة الاغريقية وبين الآلهة القديمة ، ولكن هناك تواسلا من نوع ما ، بمعنى أن هناك استمرارا ايجابيا للعناصر التى تتفق مع تصور الآلهة الجديدة . ويظهر هذا فى تمجيد سوفوكليس لبروميثيوس - فى مسرحية « اوديب فى كولونا » - Oedipus Coloneus (١١٢) للدور الكبير الذى أداه لبنى البشر ، حين أعطاهم النار ، وهذا يعنى من جهة أخرى أن الديانة الاغريقية لم تكن ديانة متغلقة على نفسها جغرافيا ، أو تاريخيا ، وانما كانت متفتحة على ديانات الشعوب المختلفة ، حتى تلك التى لم تكن تتفق مع تصوراتها ، ومتفتحة أيضا على الآلهة القديمة التى ترفض الجوانب الطبيعية فيها ، وهى تنفتح على الديانات الأخرى لكى تقوم باعادة تمثيل ديانات الشعوب ودياناتها القديمة ، بما يتفق مع الفردية الروحية الواعية بذاتها ، وقد عبر هذا الاستمرار الإيجابى عن نفسه فى أشكال مختلفة هي « الأسرار » Mysteries ، والحفاظ على الآلهة القديمة ، بحيث تكون هذه الأشياء والتطورات السابقة هي الأساس الطبيعى للآلهة الجديدة (١١٣) .

فالأسرار هي الشكل الأول الذى حفظ فيه الاغريق تقاليد حكمتهم ، وآلهتهم القديمة ، وهى لم تكن أسرارا بالمعنى الذى يفهم من هذه الكلمة ،

Ibid : p. 470.

(١١٢)

Ibid : p. 488.

(١١٣)

فلقد كان الاغريق يعرفونها ، ولكنهم كانوا ملزمين بعدم الكلام عنها ، وكانت الغاية من الأسرار الحفاظ على التقاليد القديمة التي كانت الأساس لتراثات الفن الكلاسيكي ، ويظهر التمسك بالآلهة القديمة - بشكل واضح - في الإبداعات الفنية . حيث يرد ذكر بروميثيوس وهيفاستوس وهرقل وغيرهم عند سوفوكليس واسخيلوس وأرسطو . وقد يقع البعض في الخطأ حين يتصورون أن الآلهة الاغريقية بسبب مظهرها وشكلها البشري هي تمثيلات رمزية أو تمثيل مجازي لعناصر طبيعية فمنهم من يرى في هيليوس Helios آله القمر ، Dima آله الشمس ، أوديانا وهذا الفصل بين العناصر الطبيعية كمضمون ، وبين التشخيص البشري كشكل لا يتفق مع التفكير الاغريقي ، ولهذا لا نجد لدى الاغريق ، أى تعبيرات من قبيل آله الشمس أو آله البحر . وهذه التعبيرات كان يمكن أن يستخلصوها ، لو كانت تؤلف فعلا جزءا من تمثلاتهم الدينية ، لهذا فان هيليوس هو الشمس من حيث هو آله (١١٤) . وإذا كان الفن الكلاسيكي يقوم على أساس تنحية العناصر الطبيعية والحيوانية ، فانه لم يستبعدا نهائيا من دائرة الآلهة الجديدة واستبقى العناصر التي يمكن أن تلعب دورا ايجابيا في التصور الجديد للآلهة ، ولذا فقد تظهر الحيوانات الى جانب الانسان في النحت الاغريقي ، بحيث تكون الحيوانات تابعة للهيئة البشرية ، ولينسج لها مركز الصدارة كما هو الحال لدى الهندوس مثلا ، ولهذا نجد في النحت الاغريقي ، النسر يمثل الى جانب جوبيتر Jupiter والطاووس الى جانب جونون Juno والحمام الى جانب فينوس ، وهذا يعنى أن نظرة الانحطاط التي نظرتها الديانة اليونانية الى الحيوانات والقوى الطبيعية المحض ، قد أغقيتها استعادة لهذه العناصر ودمجها في أعلى أشكال استقلال الفردية الروحية (١١٥) .

(ب) مثال صورة الفن الكلاسيكي

The Ideal of the Classical Form of Art.

يدرس هينجل بعد ذلك مثال الفن الكلاسيكي كما يتبدى في ثلاثة مظاهر أساسية ، هي المظاهر العامة والخاصة والفردية ، فهو يدرس - أولا - الطبيعة العامة للمثال الكلاسيكي الذي ينتمى مضمونه وشكله الى العالم الانساني ، وينسعى الى تحقيق أكمل تطابق ممكن بينهما ، ثم يدرس - ثانيا - النتيجة المترتبة على اختيار الشكل الجسماني في التعبير

Ibid : p. 472.

(١١٤)

Ibid : p. 475.

(١١٥)

عن المثال الكلاسيكي على أنها تجلي المثال في مظهر ذي طابع خصوصي نوعي ، ولذلك تتولد مجموعة من الآلهة والقوى الخاصة التي تهيمن على الحياة الانسانية . ويدرس - ثالثاً - تعين هذه الآلهة الكلية في أفراد ، لهم طابع فردي ، لأنه لو ظلت الآلهة كلية مجردة ، فانها تبقى خاوية بلا مضمون . وبالنسبة للمظهر الأول الذي يتناول فيه هيجل مثال للفن الكلاسيكي بشكل عام ، يوضح أن الروحي هو الذي سيشكل من الآن فصاعداً المضمون الحقيقي الوحيد ، ومن ثم تصبح الظواهر الانسانية هي التي ستقدم عناصر الشكل المطابق لهذا المضمون الروحي . وإذا كان مثال الفن الكلاسيكي من نتاج الروح ، فهذا يعني التوقف عند السمات الخاصة للفنان الإغريقي الذي أظهر وأبدع الفن الكلاسيكي من خلال حريته الواعية ، والحقيقة أن هيجل حين يتناول الفنان الإغريقي ، ويحلل دوره في إبداع الفن الكلاسيكي ، من حيث أنه تجسيد للنتاج الفني الحر ، فانه يطرح معه دائماً تساؤلاً وهو : ما هي المصادر التي استقى منها الفنانون والشعراء الإغريق مادة إبداعاتهم ؟ وإذا كان الفن يتوحد مع الدين لدى الإغريق ، فمن أين أتت هذه الديانة ، هل ابتكرت ابتكاراً ؟ (*) وهذا التساؤل لم يطرحه هيجل فقط ، وإنما كان مطروحا منذ القدم ، لا سيما بين هيرودس الذي أوضح أن هوميروس وهزiodوس هما اللذان منحوا الإغريق آلهتهم ، ولكنه يذكر في مواضع أخرى ، مقارنة وثيقة للغاية بين الآلهة الإغريقية والآلهة المصرية ، توحى بتأثر الإغريق بالديانة المصرية ، ليس هذا فحسب ، وإنما أشار أيضاً إلى أن عناصر أجنبية أخرى من الحضارات المختلفة مثل الحضارة الفينيقية والأشورية والشرقية قد تسربت إلى اليونان (١١٦) ، وموقف هيجل من هذه القضية

(*) استطرد هيجل في أكثر من موضع في التساؤل عن الأصل الحقيقي للآلهة عند اليونان ، وهو يرد على الرأي الذي يؤكد أن الأفعال التصويرية التي صورها النحت ، ترجع إلى أفراد تاريخيين ، وإلى أبطال وإلى جماعات إثنية قديمة . وأن مصدر الآلهة اليونانية هو آلهة الأسر والقبائل والمدن القديمة . وبالتالي فإن أصل الآلهة الإغريقية يرجع فقط إلى وقائع تاريخية محددة ، وبالتالي يرفض تأثير الإغريق بالديانات الشرقية المختلفة ، إلى وقائع تاريخية محددة ، وبالتالي يرفض تأثير الإغريق بالديانات الشرقية المختلفة . ويرى هيجل أن وجهة النظر هذه ، التي يؤيدها كل من هينري Heynt ومفكر فرنسي Fréret آخر هو نيقولا فزييريه ، يمكن قبولها ، ولكنها تبسط الأمور بدرجة كبيرة ، وهي تحاول أن ترد الصراع بين الآلهة إلى الصراع التاريخي بين الأسر والقبائل ، ويفصح هيجل عن وجهة نظره بقوله : « إن البحث في أصل الآلهة الحقيقي لا يكون من خلال هذه العناصر التاريخية » . وإنما في القوى الروحية للحياة . لأن الآلهة بهذه الصفة من الحياة في جري تصورها ، بينما لم يكن هناك نور للعناصر التاريخية والمحلية ونحو أضواء أكبر قدر ممكن من الوضوح والتحديد على كل اله » .

Hegel : op. cit., p. 477.

(١١٦)

هو أنه لا يعترف صراحة بالمصدر الشرقي للحضارة الاغريقية ، ولكنه لا ينفي انتقال هذه الديانات الشرقية من الحضارات الآخر الى الاغريق ، ثم إعادة تمثيل وتحويل لهذه الديانات من قبل الفنانين الاغريق ، بحيث تنصهر في داخلهم ، ولهذا فهم يقتبسون المضمون من داخلهم الذي يحتوى البوتقة التي تنصهر داخلها كل المصادر المختلفة التي تسربت الى الوجدان الاغريقي ، ومن خلال عملية التحويل التي يتم فيها حذف ما لا يتفق مع الروح اليونانية ، يعثر الفنان الاغريقي على الشكل المطابق لهذا المضمون ، ويرى هيجل أنه بفضل هذا العمل المزدوج من قبل الفنان الاغريقي - وهو إعادة التمثيل والتحويل - يصبح الفنان الاغريقي هو الخالق الحقيقي للميثولوجيا الاغريقية . ولذلك فهو يرى أن الآلهة الهومييرية ليست ابتكارا ذاتيا صرفا ، أو فعلا محضا من أفعال الخيال ، ولكن جذور هذه الآلهة تكمن في روح الشعب الاغريقي ومعتقداته وترتكز الى أساس ديني قومي .

ونتيجة لهذا العمل الذي كان يقوم به الفنان الاغريقي ، فانه يتميز عن الفنان الشرقي الذي كان ينطلق من التراث Tradition والعناصر الطبيعية ، وكان الهامه يقوده الى تدمير ذاته الداخلية التي تقع عليها مهمة صياغة تلك العناصر الخارجية ، فكان مشتتا بين الانطلاق من المدلول أو من الشكل ولهذا تميزت ابداعات الفنان الشرقي بالطابع المجرد . أما في الفن الكلاسيكي ، فعلى عكس الفن الرمزي فان الشعراء والفنانين هم - بدورهم - أنبياء ومعلمون يعلمون الناس المطلق والالهي ويكشفون عنهما لهم ، ولكن يختلف الفنان الكلاسيكي عن الفنان الشرقي في النواحي الأساسية التالية :

(أ) اذا كان مضمون الاله الشرقي يتألف من العناصر المقتبسة في الطبيعة الخارجية وغربته عن الروح الانساني ، كما كان يرقى الفنان الشرقي ، فان الفنان الكلاسيكي يرى أن مضمون الآلهة مأخوذ من الروح الانسانية ، وبالتالي ، فهو مضمون غير قابل للانفصال عن الانسان ، بل يؤلف جزءا لا يتجزأ منه (١١٧) .

(ب) إن الفنان الشرقي لا ينطلق من ذاته في ابداع عمله الفني كما يفعل الفنان الكلاسيكي ، الذي يصوغ مضمون المادة التي يشكلها ، وبالتالي فالمضمون هو الذي يحدد الشكل المناسب له ، بينما الفنان الشرقي ينطلق من المدلول الجاهز أو من الشكل الذي يعبر عن نفسه في العناصر

الطبيعية ، ولم يترك لذاته قدرة الخلق الحر ، ونتيجة لهذا ، فإن الفنان اشرقي أبرز العناصر الطبيعية الخارجة عنه في ابداعاته الفنية ، بينما أبرز الفنان الكلاسيكي الجوانب الروحية التي تجد تحققها في الشكل الانساني . ولهذا فإن الفنان الكلاسيكي نظر للشكل الانساني بوصفه الواقع الوحيد المطابق بعد أن جرده من جميع عناصره العارضة والهامشية ، ليجعل منه مضمونا انسانيا شاملا روحيا (١١٨) .

(ج) أن الفنان الكلاسيكي أو الاغريقي لم يقف موقفا سلبييا كما كن الحال لدى الفنان الشرقي ، فلقد كان الفنان الاغريقي يقوم بدور الكاهن أو العراف ، فكان من مهمته ان يتعرف على حضور الآلهة ونشاطها في الحياة الانسانية ، ولهذا كان يأول الأحداث الطبيعية والأعمال والمصير الانساني على نحو ما تشير القوى الطبيعية ، ولهذا فقد أعطى الأنشطة الانسانية شدة الأعمال الالهية . ويتضح هذا في الآلياذة (النشيد الأول) حين يأول الشاعر هوميروس الطاعون الذي فشا في معسكر الاغريق على أنه نتيجة لغضب أبولون على أجا ممنون الذي لم يكن يريد أن يعطى ابنته لكريزيس Chryses . (١١٩) .

بعد أن حلل هيجل سمات الفنان الاغريقي الكلاسيكي ، وما يميزه عن الفنان الشرقي ، يحلل هيجل سمات الفن الكلاسيكي بشكل غير مباشر ، من خلال شرحه لسمات الآلهة الجديدة ، لأنه اذا كان الفن الاغريقي هو الذي خلق الآلهة الجديدة ، فإن سمات الآلهة الجديدة هي نفسها سمات الفن الكلاسيكي . وأهم ما يميز الآلهة الجديدة التي تظهر في الفن الاغريقي هي فرديتها الروحية الجوهرية ، أي المتحررة من تعدد التفاصيل الثانوية والأحداث العارضة ، وتبدو كوحدة واحدة ، ولكن هذه الآلهة ليست تجريدات روحية أو مثالا كلية ، لأنها توجد بوصفها أفرادا وليس بوصفها كلا مجردا ، ولهذا فهي تتميز بالدقة والوضوح والتفرد ، ولهذا تجد في كل اله من الآلهة الروحية قوة طبيعية محددة ، ينصهر الاله واياها مؤلفا جوهرأ أخلاقيا محددأ ، ولهذا فهو يمثل التوسط بين الكلية المحض ، المطلقة ومن الخصوصية الفردية المجردة . وشخصية الاله المحددة الواضحة - في ذاتها - هي وجه من وجوه جمال الفن الكلاسيكي الروحي الذي يتبدى للعين في شكل خارجي يمكن رؤيته بصريا ، ولهذا يبتعد الجمال الكلاسيكي - في تعبيره عن الاله - عن فن الجليل ، لأن الاحساس بالجليل يتأتى من العمومية المجردة من المتحد ،

Ibid : p. 478.

(١١٨)

Ibid : p. 480.

(١١٩)

ويجعل الفنان سلبيا حيال كل ما هو خاص ، وبالتالي تجاه كل تجسد لهذا الكلي المجرد ، وتبدو الآلهة في الفن الكلاسيكي رغم صفوها وعظمتها ، وكأنها تهيمن على الجسم ، ولهذا يتبدى الروح غارقا تماما في شكله الخارجي ، فالطبيعة التشخيصية للفن الكلاسيكي تظهر في امتزاج الآلهة الخالد بالبشر الفانين .

وإذا كانت الآلهة تبدو - في الفن الكلاسيكي - في شكل السكون الحر التأمل ، فإن « فن النحت » يعتبر هو أصلح الفنون لتمثيل المثال الكلاسيكي في اكتفائه بذاته ، وهدوءه وصفوه ، لأنه يشف عن الألوهية العامة أكثر مما ينم عن الطابع الخاص لاله ما ، والنحت القديم بشكل خاص هو الذي يبرز هذا الجانب من المثال ، لأنه في الأزمان اللاحقة ، شرع النحت في اضفاء حركة درامية على الأوضاع والمواقف والأشخاص الذين يقوم بتمثيلهم . أما الشعر ، فإنه يجعل الآلهة تبدو فعالة وعاملة ، وتنطوي على موقف سلبي ازاء الوجود لأنه يزوج بها في منازعات وصراعات . (١٢٠) .

والآلهة - كما تبدو في الفن الاغريقي - رغم تعددها المتنوع ، لا يمكن أن تلتقى مع مفهوم الألوهية كما يتبدى في اليهودية والمسيحية والاسلام ، وهي الكلي بوصفه مصدرا للخاص ومنبعا له . ولهذا فإن هذا العدد الضخم من الآلهة الذي يؤلف وجدة الطبيعة والروح ، لا يخضع لتصنيف صارم وفق مبادئ مجردة ، لأنه لو أمكننا تصنيف الآلهة اليونانية وفق مبادئ محددة ، فهذا يعني تجسد الآلهة في تعين واحد ، وبالتالي ستصبح مجرد كائنات رمزية تقوم بالتمثيل الحكائي كما هو موجود في العالم ، وهي - في هذه الحالة - لن تكون أفرادا بشريين ، وإنما وجوها مجردة ومتناهية ومحدودة ، ونلاحظ أن الفنان الاغريقي وهو يقوم بتمثيل الآلهة في « فن النحت » ، فإنه يضحى بالتفاصيل ، لكي يبرز الفروق الكلية الأساسية بين الآلهة ، لكي يصون الجانب الكلي لكل اله ، ولكن الميثولوجيا الاغريقية تبين لنا التداخل بين الآلهة ، فمثلا يرى أن كريسيا علمت البشر الرراعية ، فوهبت البشر بذلك اثنتين من أعظم المنافع التي ترتبط بها ، فعلمتهم كيف ينتجون احتياجاتهم من المنتجات الطبيعية ، وجعلتهم يكتشفون - في الزراعة - الروابط الروحية للملكية والزواج والقانون وبدايات الحضارة والنظام المشيد على الأخلاق (١٢١) . والنحت يجسد لنا المضمون الروحي للآلهة الفردية ،

Ibid : p. 483.

(١٢٠)

Ibid : p. 498.

(١٢١)

عن طريق تكثيف تنوع الفردية وغناها في تعين واحد ، وهو ما نطلق عليه الطابع الكلي المميز لكل آله على حدة ، والنحت يجعل هذا التنوع والثراء والمضمون الروحي في متناول الإدراك ، لأنه يعطيها تعبيراً واضحاً وبسيطاً ، ومن هذه الزاوية يبدو فن النحت أكثر مثالية ، لأنه يقوم بصياغة الآلهة وتفرداها في شكل انساني واضح ومحدد ، ولهذا يدفع النزعة التشبيهية الى أقصى حدودها (١٢٢) . ولذلك فحين يصبح الآله موضوعاً للتمثيل البشري ، فإنه يكتسب من خلال النحت - بشكل خاص - شكلاً جسمانياً وواقعياً ، يقره الانسان بالطقوس . والطابع العام للمثال الكلاسيكي كما يتبدى من خلال فن النحت (*) يوضح أن الآلهة والبشر في الفن الكلاسيكي ، أنشأ توجهم نحو الخاص والخارجي. لا يفتقدون الاتصال مع الأساس الأخلاقي ، لأنه ليس هناك اتصال بين ذاتيتهم وبين المضمون الجوهرى لقوتهم ، فكما أن الطبيعى - فى الفن الاغريقى - يبقى فى حالة انسجام مع الروحي ويكون تابعا للداخل ، كذلك يكون التطابق تاما بين الداخلية الذاتية الانسانية ، وبين موضوعية الروح الحقيقية ، أى المضمون الأساسى للخير المعنوى والحق .

ومن هذا المنظور فإن المثال الكلاسيكي ، لا يعرف الانفصال بين الداخل والشكل الخارجى ، ولا يعرف تمزق الذاتى بين الغايات والأهواء من جهة والكلية المجردة من جهة أخرى . ويرصد هيجل تطور الفن الكلاسيكي عن التعبير عن هدوء المثال وصفوه الى التعبير عن تعدد أشكال الظواهر الفردية والخارجية ، ويصبح كل اهتمامه ينصب على تعدد أشكال الظواهر الفردية والخارجية ، مما يضفى عليها طابعاً متناهيًا ، ونتيجة لهذا التطور ، يتجه الفن الكلاسيكي - فى النهاية - الى اضعاف الطابع اللطيف Agreeable والى الجذب على الفن ، مما يجعل العمل الفنى لا يخاطب الجوانب الداخلية والجوهرية فى الانسان فحسب ، وإنما يخاطب ذاتيته المتناهية أيضا . ولذلك كلما اكتسب العمل الفنى طابعاً متناهيًا ، توثقت بالذات المتناهية التى تتلقى أبداعه ، ويعكف الفن على أبعاد وقار الورع والتقوى عن الفن ، ولهذا يرى هيجل أن الفن الكلاسيكي ، ينجل كلما اتسع المكان الذى يفسخه الفنان للطيف والجذب فى عملة الفن ، لأن اللطيف والجذب ، لا يفيدان فى إبراز الجوهرى ، أو الكلى . وإنما يفيدان فى إبراز الجانب المتناهي والوجود الحسى والجوانب الداخلية الذاتية ، وهكذا كلما أصبح الظريف أو الجذب هو الغنصر:

Ibid : p. 499.

(١٢٢)

(*) هناك عرض تفصيلي عن فن النحت وتطوره فى الفصل السادس من هذا البحث .

الأكبر في الجميل في العمل الفني ، ازدادت الهوة التي تفصل اللطيف عن الكلي والشمولي عمقا ، وبهذا الانتقال الى الخارجية ، يرتبط الانتقال أيضا الى شكل فن آخر هو الفن الرومانتيكي (١٢٣) .

(ج) انحلال صورة الفن الكلاسيكي

(The Dissolution of the Classical Form of Art).

ان هذا العنوان يقود البحث الى التساؤل : ما هي الأسس التي يبنى عليها هيجل انحلال صورة الفن الكلاسيكي ؟ هل هذا الانحلال يكمن في طبيعة المثال الذي اعتمد عليه الفن الكلاسيكي في تمثيله وهو الآلهة ؟ أم أنه مرتبط بولع الفن الكلاسيكي بإبراز التفاصيل الخارجية ، وبالتالي لم يعد معبرا عما تجيش به الروح من جوانب كلية وشمولية ؟

ويرى هيجل أن الآلهة الاغريقية التي كانت تمثل مثال Ideal للفن الكلاسيكي ، كانت تحمل - في ذاتها - بذور انحطاطها ، بحيث أنه حين كشف تطور الفن للوعي عيوب الآلهة الاغريقية أدى هذا الى انحلال الفن الكلاسيكي ، وقد تمثل هذا في الآلهة التي كانت تمثل الفردية الروحية وتجد تعبيرها المطابق لها في أشكال جسمانية ، قد انقسمت الى مجموعة كبيرة من الآلهة الفردية التي تفتقر الى الطابع الشمولي الجوهري ، وتتصف بصفات عرضية وجزئية ، وأدى هذا الى انحطاط الالهى واضمحلال الفن الكلاسيكي (١٢٤) ، ويشرح هيجل هذه الفكرة من خلال فكرة القدر Fate ، فالآلهة حين تمثل في أشكال انسانية وتتصف بسمات جزئية عارضة ، يظهر فيها هذا الطابع المتناهي المحايث لطبيعتها ، وبالتالي يبين أنها تفتقر بالضرورة الى قوة أسمى منها ، هي القدر ، ويعرف هيجل القدر بأنه « القوة الواحدة والكلية التي تتجاوز خصوصيات الآلهة الفردية » (١٢٥) ، وبالتالي يشعر الفنان أن القدر لا يمكن أن يقدم في مظهر فردي ، فيشعر بحاجته بتجاوز هذا الشكل من الفن ، لأن الشكل الأخير للآلهة التي يشخصها في صورة أفراد تجعل من البشر والآلهة يتصارعون ويحتاجون الى الانصياع لأمر القدر ، والا كتب عليهم السقوط .

ويرى هيجل أن الأسباب التي أدت الى انحلال الفن الكلاسيكي من داخله هي : أولا : سيادة النزعة التشبيهية Anthropomorphism

Ibid : pp. 500-501.

(١٢٣)

Ibid : p. 502.

(١٢٤)

Ibid : p. 503.

(١٢٥)

التي عجلت بسقوط الآلهة الاغريقية لدى الفنانين ، لأنه لم يعد يجد فيها هذا الشعور بالبطائية ولهذا يشيع الفنان ويبتعد عن هذا الشكل الذي يعمل على تشبيهه كل شيء بالانسان ، لكي يرتد الى ذاته وينطوي على نفسه . **ثانياً :** عياب الذات الباطنية ، لأن المفالة في تشبيه الآلهة الاغريقية وخلع الصفات البشرية عليها يقتقران الى وجود انساني فعلي ، جسدي وروحي على حد سواء . ويرى هيجل ان المسيحية هي التي وهبت العالم هذا الواقع الذي يتكون من جسد وروح ، ومثلت الله من خلال المسيح ، وعلى هذا النحو تم الاعتراف بالجسم رغم الطابع السلبي لما هو طبيعي وحسي ، واعتمد الفن الكلاسيكي على التشبيه والتجسيم وغياب الذات الباطنية (١٢٦) . **ثالثاً :** الانتقال الى المسيحية (*) الموضوع للفن الحديث ، وبالتالي لم يعد الفن الكلاسيكي قادرا عن التعبير عنها ، لأن الفن الحديث أو الفن الرومانتيكي يعتمد على مفهوم للجمال مغاير لمفهوم الجمال الكلاسيكي ، فمفهوم الجمال في الفن الرومانتيكي هو التعبير عن توافق الروح مع ذاتها - أي جمال النفس الباطني - ، بينما مفهوم الجمال الكلاسيكي هو الاتحاد بين الداخل والشكل الخارجي ، وكل منهما يعبر عن الآخر ويحتويه . **رابعاً :** أن المسيحية كموضوع للفن الحديث أدت الى ظاهرة تقلص واضمحلال الآلهة والأبطال الاغريقية . **خامساً :** أن هيجل لا يغفل ذكر الشروط الحضارية التي أدت الى انحلال الفن الكلاسيكي في مضماره الخاص ، فيرى أن حاجة الانسان الى حرية أرقى من تلك التي توفرها له الحياة السياسية قد خلقت تعارضا بين الذات الباطنية والواقع الخارجي ، ولهذا لم تعد هناك وحدة بين غايات الفرد وغايات الدولة - التي كانت موجودة في العصر اليوناني ، ولذلك يتخذ الفرد - الذي لم يعد يجد اشباعاً لحاجاته في الواقع الخارجي - موقفاً سلبياً ومعادياً للواقع الخارجي ، لأنه يرى أن هذا الواقع الذي يتناقض معه هو واقع منحط أو أدنى منه ، ولذلك حاول الفن امتصاص هذا التناقض بين الفرد والواقع الخارجي ، ولذلك كان لابد أن يظهر شكل

Ibid : p. 508.

(١٢٦)

(*) يورد هيجل نماذج من الأدب الحديث الذي يعبر عن هذا الانتقال من الديانة اليونانية الى المسيحية مثل قصيدة الهة الاغريق Götter Griechen Lands لـ هيلر ، وقصيدة بارني Patny (١٧٥٣ - ١٨١٤) حرب الآلهة Laguerre des Dieux والروايدة Lucinde مؤلفها ف. ف. شليجل ، وخطيبته كورنيثا Braut von Kornith لجوته . ويخلص هيجل من تحليله لهذه النماذج الى أن الديانة الاغريقية ، كانت تعكس رؤية ما للعالم ، كذلك فالديانة المسيحية - بالحوار السلبي والايجابي معها - تخلق رؤية للعالم أيضاً ، وهذه الرؤية الأخيرة كانت موضوع الفن الحديث .
See : Hegel : op. cit., pp. 508-9.

فنى جديد ، يتجاوز الفن الكلاسيكى الذى يعبر عن وحدة الفرد والواقع الخارجى (١٢٧) .

والشكل الفنى الذى واكب مرحلة انحلال الفن الكلاسيكى وعبر عنها هو الهجاء Satira الذى نجده بشكل واضح لدى اسطوباييس ، الذى استخدم الكوميديا لنقد الجوانب الأساسية فى عصره . والهجاء - بهذا المعنى - لا يدخل ضمن نطاق الفن الرومانتيكى بوصفه شكلا فنيا جديدا مختلفا . وانما هو ضمن المرحلة الاخيرة التى تعبر عن انحلال صورة الفن الكلاسيكى ، لأن الهجاء لم يستطع امتصاص التناقض بين الانسان والعالم ، ولم يستطع أن يصيغه فى صورة فنية جديدة ، وانما هو مجرد هجوم على شكل التناقض بين الانسان والعالم فقط ، ولذلك فهو لا يحقق علاقات نظرية ، تعنى نهاية صورة الفن الكلاسيكى ، لأنها تلغى الآلة اتصالا شعريا ، بل يكتفى بأن يقيم بين حدى التناقض - الانسان والعالم - لن يجد ذاته فى العالم الحسى ، وانما من خلال توافقه مع ذاته الباطنية ، والهجاء هو تعبير الروح النبيلة حين يثور بسخط غاضب ، أو سخريه التشكيكية ، وجمال العالم الانسانى سواء بسواء ، ويعبر الهجاء - اذن - عن انفصال العالم الروحى عن العالم الحسى ، ويخلص الى أن الانسان ناعمة ، أو تهكم جارح على الحياة المليئة بالرديلة ، لكى يندد بالعالم الذى يتناقض تناقضا صارخا مع فكرته المجردة عن الفضيلة والحقيقة . والهجاء - الذى لم يستطع النظريات الفنية الشائعة فى عصر هيجل تصنيفه - هو الشكل الفنى الذى يمثل هذا التناقض السافر بين الذاتية المتناهية والعالم المنحط ، وهو لا يمت بأى صلة الى الملحمة Epic كما لا يندرج فى عداد الشعر الغنائى Lyric لأن الهجاء لا يعبر عن العواطف ، وانما يعبر عما هو خير وضرورى فى حد ذاته بشكل عام (١٢٨) . واذا كان الهجاء لا يتمتع بهذه السمة من الجمال الحر الذى يشكل مصدرا للمتعة الجمالية ، فانه لا يمكن اعتباره عملا شعريا (*) وبالتالي لا يمكن اعتباره عملا فنيا ، لأنه يمثل الشكل الانتقالي للمثال الكلاسيكى فى آخر مراحله . وقد ظهر الهجاء بشكل واضح عند الرومان ، لأن روح العالم الرومانى تعبر عما يريده الهجاء الافصاح عنه ، ولهذا يشتهر الرومان بالأعمال الكوميديّة والهجائية مثل أعمال بلاوطس Plautus (٢٥٤ -

Ibid : p. 512.

(١٢٧)

Ibid : p. 514.

(١٢٨)

(*) معروف عند هيجل أن العمل الفنى الحقيقى هو الجمال الحر ، وهو الشعر ، فكلمة الشعر لها عنده معنى ، ففى من جهة تعنى فن الشعر ، وتعنى ايضا كل عمل فنى حقيقى .

(١٨٤ ق م) و تيرنسيوس Terence (١٩٠ - ١٥٩ ق م) و اينوس Ennius (٢٣٩ - ١٦٩ ق م) (١٢٩) وأعمال هؤلاء هي محاكاة للأعمال الكوميديّة الاغريقية أكثر منها نتاج روماني أصيل ، وقد حاول هؤلاء التعبير عن سخطهم الفاضل على رذائل العالم الذي كانوا يعيشون فيه ، ولذلك نجد هوراسيوس (٦٥ - ٨ ق م) يستلهم في شعره الغنائي ، الروح والأساليب الإغريقية ، ويرسم في رسائله - التي يشف فيها عن ذاته - ولوحة حياة لأخلاق زمانه ، ويوضح كيف تدمر حماقات عصره ومغالة نفسها بنفسها ، بفعل الاختيار الأخرق للوسائل المستخدمة في تحقيقها . والموقف الذي يتخذه ازاء بؤس الحاضر البخزي هو موقف اللامبالاة الرواقية ، والبصلاية الداخلية لروح فاضلة ، وانعكس هذا الموقف ذاته ، وبالطريقة ذاتها ، في التاريخ للفلسفة الرومانية ، وهذه واضح لدى سالوستني Sallust (٨٦ - ٣٥ ق م) (١٣٠) ، ويرى هيجل أن الهجاء لا يلائم عصره ، لأن النوع الهجائي يركز الى مبادئ صلبة ، لا تتفق وطبيعة عصره ، لأنه تملئها حكمة مجردة وفضيلة متزمتة ومكتفية بذاتها ، وهي تعجز - بتناقضاتها - عن المساهمة في زوال الجوانب القاتمة والخاطئة من الحياة وتلاشيها أمام نور الحق الباهر . والفن - كما هو الحال به دائما - لا يستطيع أن يخون مبداءه الجوهرى ، وهو مقاومة الانفصال بين التفكير المجرد والواقع الموضوعى الخارجى ، لأن الفن يسعى - بجميع الوسائل - الى الوصول الى التركيب بين الواقعى والحقيقى ، وبفضل هذا السعى يتحقق الفن الحقيقى .

٣ - صورة الفن الرومانتيكى : The Romantic Form of Art

تحدد صورة الفن الرومانتيكى - شأنها شأن الفن الرمزي والفن الكلاسيكى - بالمفهوم الداخلى للمضمون المطلوب تمثيله في العمل الفنى . ولذلك يبدأ هيجل حديثه بالحديث عن المبدأ الذى يركز عليه هذا المضمون الذى يجسد رؤية جديدة للعالم ، ويجسد شكلا فنيا جديدا . أيضا ، هذا المبدأ هو مبدأ الذاتية الداخلية Inner Subjectivity التى تعكف على ذاتها حين تجد أن التظهير الجسماني للروح هو عارض

ibid : p. 514.

(١٢٩)

ibid : p. 515.

(١٣٠)

ومؤقت ، فتسعى الى الارتقاء : فبدلاً من أن كانت تبحث عن ذاتها في الخارج الموضوعي الحسي ، بوصفه متطابقاً معها ، فانها تسعى الى توافق ما مع ذاتها ، ولهذا تتحلل صورة الفن الكلاسيكي لتفسح المجال لصورة أخرى ، تسعى - فيها - الروح الى وجود ملائم لطبيعة من خلال العالم الروحي ، لأن جمال المثال الكلاسيكي لا يمثل الهدف الاسمي والغاية الأخيرة للفن الرومانتيكي ، وذلك لأن الروح في المرحلة الرومانتيكية يعى أن حقيقته لا تتمثل في الغوص في الجسماني ، وإنما في انسحابه من الخارج ليرتد الى داخل ذاته ، وحين يتجسد هذا المضمون في شكل جميل ، نجد الجمال الكلاسيكي يصير جمالاً ثانوياً ، لأن الجمال - هنا - هو جمال روحي صرف ، الذي تتجسده في جمال الذات اللامتناهية والروحية في ذاتها . ولكي يجد الروح مستقراً له في اللامتناهي . فانه يتسامى الى ما فوق الشخصية الشكلية والمتناهية ، الى المطلق ، ولهذا يسعى الفن الرومانتيكي الى الغاء النزعة التشبيهية الاغريقية ، ويحاول العثور على نزعة تشبيهية أخرى ، تكن أكمل وأمثل في التعبير عن الروح بوصفه مطلقاً لا متناهياً (١٣١) . ويمكن أن نتساءل - هنا اذا كان المضمون هو الذي يحدد شكل الفن (*) عند هيجل ، فما هي العناصر الأساسية لمضمون الفن الرومانسي التي تحدد لنا صورته وشكله الخاص ؟

ان تزايد وعي الانسان بذاته ، وعدم اكتفائه بالمظهر الجسماني فحسب للتعبير عن الروح ، هو الذي جعل الانسان يرتد الى ذاته ليدرك الوحدة وسط هذه المظاهر المختلفة الخارجية ، ولهذا فان مبدأ الذاتية الداخلية التي يركز عليها الفن الرومانتيكي يتضح حين يرد الانسان جميع الآلهة ، ذات الطابع الخاص - في الفن الكلاسيكي - الى مبدأ الذات الروحية ، ويرتّب على هذا ، الانتقال من الآلهة المتعددة - في الفن الكلاسيكي - الى الاله الواحد (١٣٢) في الفن الرومانتيكي - الذي يتمتع بسيادة مطلقة ، ولا يتحلل الى مجموعة من الشخصيات والوظائف ذات الطابع الخاص كما هو الحال في الفن الكلاسيكي . ويرى هيجل أن هذه الذاتية المطلقة لا يمكن أن تكون موضوعاً يتناول الفن - حين تكون مجردة - الا اذا انخرطت في الواقع الخارجي ، ثم ترتد الى ذاتها ، فبفضل هذه

Ibid : p. 518.

(١٣١) انظر :

(*) اذا كان المضمون هو الذي يحدد الشكل ، فانه يمكن تحديد مضمون الفن من خلال دراسة اشكال الفن وموضوعاته والتعديلات المختلفة التي تطرأ عليه ، وهنا تظهر الوحدة الجذلية بين الشكل والمضمون . فكل منهما يؤدي للآخر ، وقد طبق هيجل هذه في المحاضرات حول الفن الجميل بأشكال مختلفة .

Ibid : p. 520.

(١٣٢)

الحركة والانتقال الى الواقع والارتداد الى الذات ، فانه يتكشف المطلق الحقيقى والأصيل ، ويصبح بالتالى فى متناول الادراك والتمثيل الفنى ، فالأله - فى الفن الرومانتيكى - يتظاهر فى الطبيعة والوجود الانسانى بوصفهما ذاتية واقعية والهيبة ، ولا يسعى الى انتقيل من شأن الطبيعة والانسان كما هو الحال فى الفن الرمزى ، ولكن هذا لا يعنى أن وجود الله واقعه حسية وطبيعية ، وانما وجود الله عند هيجل واقعة تتجاوز الحس ، فيقول : « انه الحسى وقد صار ذاتية روحية » (١٣٣) ويمكن أن نلاحظ - هنا - أن هيجل فى تصويره للفن الرومانتيكى يركز الى مفهوم وحدة الوجود Pantheism ، فالله - كما يتصوره هيجل - ليس محض مثال يولده الخيال ، بل انه يتدخل فى تنهى الواقع الخارجى ، ويبقى دوما لا متناهيا فى ذاته ، ويكون هو - ذاته - مصدر هذا اللامتناهى . ولهذا فان الفرد الواقعى يصبح تظاهرا لله ، ويصبح الفن - بحكم ذلك - له الحق فى استعمال الشكل الانسانى الخارجى للتعبير عن المطلق ، ولهذا لا تصبح مهمة الفن الرومانتيكى هى جعل الخارجى الحسى يعبر عن الداخلى ، بل مهمته هى صيانة استقلال الفرد ، وجعل الوعى الروحى لله قابلا للادراك فى الفرد . ولهذا فلم تكن مهمة الفن الرومانتيكى هى نفس مهمة الفن الرمزى ، الذى كان يمثل الالهى من خلال الموضوعات الطبيعية والحيوانية ، وليست مهمته هى مهمة الفن الكلاسيكى الذى كان يمثل الالهى من خلال الآلهة التى تشع جمالا ، ومن خلال الأبطال والأفعال ذات الصلة بالواجبات العائلية والسياسية ، لكن مهمة الفن الرومانتيكى هى التعبير عن الانسان الفردى الواقعى الذى يمتلك حياة داخلية ، ولهذا فهو يكتسب قيمة لا متناهية بوصفه المركز الأوجد الذى تنهى فيه وتشع منه الحقيقة المطلقة (١٣٤) .

ويقارن هيجل بين الفن الرومانتيكى والفن الكلاسيكى ، فيبين أن الفن الكلاسيكى الذى وجد أكمل تعبير له فى النحت اليونانى ، ولكن الهيبة التشكيلية لا تعبر عن حركات الروح ونشاطه الذى يترك دائرة التمثيل الخارجى ويرتد الى ذاته . فما يفتقر اليه الفن الكلاسيكى هو الذاتية الموجودة لذاتها ، الواعية بذاتها ، والتى تريد ذاتها . ويظهر هذا واضحا فى افتقار تماثيل النحت الاغريقى الى نور البصر ، هذا البصر الذى تفصح به النفس عن ذاتها ، بكل بساطة ، ويقصد هيجل بذلك أن

(١٣٣) ولزيد من التفاصيل حول الله عند هيجل يمكن الرجوع الى الكتابات اللاهوتية الاولى ومحاضراته فى فلسفة الدين وانظر ايضا : جيمس كوليز : الله فى الفلسفة الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل (سبق الاشارة اليه) من ص ٢٧١ - ٢٢٢ .
(١٣٤) Hegel : op. cit., p. 520.

أروع آثار النحت الجميل لا تقدم التركيز الروحي العميق للداخل ، فالنور الروحي ينبثق من المشاهد الذى يتلقى ويشاهد التماثيل ، ولا ينبثق من التماثيل ذاتها ، ويفسر هيجل هذا بسبب طبيعة الآلهة الاغريقية ذاتها ، التى تركز الى نور طبيعى لا ينير سوى الموضوع الجسماني ، بينما مفهوم الله - فى الفن الرومانتيكى - يعنى ذاته ، وينفتح ويتكشف لباطن المؤمنين ، والنفس اللامتناهى وانكفاء الروحي على ذاته هو الذى يلغى انتشاره الكامل فى الجسماني ، لأنه كيف يمكن للامتناهى أن يحدد نفسه فى جسم متناهى عرضى (١٣٥) .

وكيف يعبر الفن الرومانتيكى عن المطلق ؟ أو كيف تظهر الذاتية المطلقة فى الفن الرومانتيكى ؟

يرى هيجل أن الذاتية المطلقة يمكن أن تظهر بكيفيات ثلاث : أولها المطلق بوصفه روحا يعنى ذاته ، ويمثل - هنا - الانسان بوصفه تعبيرا عن الالهى ، لأن حياة الانسان وآلامه وموته وبعثه تكشف للوعى المتناهى ما هى حقيقة الله ، الأبدى ، اللامتناهى ، وقد حاول الفن الرومانتيكى أن يمثل هذا المضمون فى قصة المسيح والسيدة مريم العذراء « عليهما السلام » ، والحواريين ، قد صور الفن الرومانتيكى الله بوصفه الكلى ، الذى يتجلى فى الحياة الانسانية ، وهو ليس محدودا بالوجود فى - الهنا - الفردى المباشر لسيدنا المسيح ، وانما يمتد ليشمل الانسانية كلها ، هذه الانسانية التى يفصح فيها الله عن حضوره . وهذا يعنى تحقيق الوئام والتصالح بين الروح وذاته الموضوعية ، ويعنى ولادة عالم الهى ، يباطنه مبدأ التصالح مع واقعه (١٣٦) وثانيهما : يرى هيجل أن هذا التطابق والتصالح بين الروح وذاته ، ليس فعلا مسبق الوجود فى الواقع الدنيوى ، وانما يتم نتيجة تسامى الروحي وهذا التسامى لا يتحقق الا حين يتحرر الروح من تناهى وجوده المباشر لكى يرقى نحو حقيقته ، ولكى يحقق الروح ذلك ، لابد أن يبدأ بالانفصال عن ذاته وبمعارضة تناهيه باللامتناهى فى ذاته ، بمعنى أننا اذا كنا نفهم الله بنبذ كل شيء متناهى عنه ، فإن الانسان يرتقى الى الله عن طريق التجزؤ من الوجود الطبيعى المتناهى المباشر ويرتبط هذا التحرر بالآلم لا متناهى نتيجة للتضحية بالذات ، ولذلك إذا كان الفن الكلاسيكى قد نمت الآلم والموت فى فن النحت ، فإن الفن الرومانتيكى أضفى عليهما طابعا من اللزوم والضرورة وبفضل هذا الانفصال - أى الانفصال عن الوجود الجسماني

ibid : p. 221.

(١٣٥)

ibid : p. 221.

(١٣٦)

المباشر - يصبح الروح قادرا على تحطيم القيود التي تشد ارتباطه الى هذا الوجود المباشر ، لكي يسفل الى مملكة الحقيقة ، بمعنى أن الانسبان المتناهي لكي يرتقى الى الله ، فلا بد أن يتحرر من الوجود المتناهي ، ونتيجة لهذا التحرر من الأشياء العرضية التي ليست لها قيمة يصبح الانسان هو الواقع الحقيقي الذي يعبر عن التوضع الالهي (١٣٧) .

ويشعر الانسان مع عملية التحرر من الواقع المباشر الى الله بالآلم اللامتناهي والموت والاحساس المؤلم بالعدم وبعنات الروح والجسد ، ولذلك يتوقف هيجل عند الآلم والموت في الفن الرومانتيكي . ويقارن بينهما ، وبين الآلم والموت في الفن الكلاسيكي ، ويرصد هيجل تطور مفهوم الموت لدى الاغريق الذين عبروا عنه في الفن الكلاسيكي بـ فقه أدرك الاغريق - في البداية - المدلول الجوهرى للموت ، فاعتبروا الموت مجرد انتقال - لا خوف فيه ولا رهبة - وتوقف لا تترتب عليه أى عواقب أخرى بالنسبة للفرد المتوفى (١٣٨) . وهذا يعنى أن الموت له طابع سلبي في الفن الكلاسيكي ، لأنه يمثل نفيا لكل شيء في الواقع ، ولكن مع تقدم التفكير والوعى الذاتى - خصوصا لدى سقراط - نجد أن الموت يكتسب صفة الخلود ، ويصبح له معنى أعمق واشباع لحاجة أكثر وتطورا . ويورد هيجل مثالا على ذلك من الأوديسا (النشيد الحادى عشر) (١٣٩) يوضح هذا التطور في مفهوم الموت لدى الاغريق ، (يقابل أوليس أبطل أخيل في العالم الآخر ، ويهنته على أنه أسعد حالا من جميع أولئك الذين عاشوا قبله وسيعيشون بعده ، لأنه أصبح ملكا على الأموات ، فيرد أخيل ، انه كان يتمنى أن يكون خادما أجيرا لدى رجل فقير ، على أن يكون ملكا على الأموات ، أما في الفن الرومانتيكي فيتمثل الموت وكأنه ارتقاء للنفس الطبيعية والذات المتناهية ، والهدف من الموت في الفن الرومانتيكي هو تحرير الروح من تناهيه وازدواجيته ، وكذلك مصالحة الذات روحيا مع الموت .

والطابع السلبي للموت في الفن الكلاسيكي ، يظهر لدى الاغريق لأنهم كانوا يرون في الوجود الطبيعي والخارجى الديوى هو وحده الوجود الايجابى ، وبالتالي كانوا يتصورون ان الموت هو الغاء أو حذف للواقع المباشر ، بينما نجد أن للموت في الرؤية الرومانتيكية للعالم مدلولاً ايجابيا ، لأنه يمثل نفى السلب ، لأنه اذا كان الوجود الطبيعي هو سلب

Ibid : p. 222.

(١٣٧)

Ibid : p. 523.

(١٣٨)

(*) الابيات ٤٨٢ الى ٤٩١ من الأوديسا .

الروح ، فالموت هو نفى لهذا الوجود السلبي ، ومن ثم تحقيق التصالح للروح مع المطلق ، والمقصود بالموت هنا ، ليس الموت الذى ينزل بالإنسان وكأنه قدر طبيعى ، وانما الموت الذى يعبر عن الصيرورة التى لابد للروح من اجتيازها حتى يرقى الانسان الى حياة حقيقية بمعنى الكلمة (١٣٩) .

ثالثا : أما الكيفية اثنائية لتظاهر الروح المطلق ، فهى تتمثل فى الانسان الذى يبقى حبيس حدود الانسانية ولا يتجاوزها ، الى التعبير عن الالهى ، أو الارتقاء الى الله والتصالح معه (١٤٠) وهنا يكون المضمون متناهيا ، وتوجد طريقتان فى تصور هذا المضمون فاما أن يتقدم الروح ضمن بيئته التى توفر له احتياجاته ، وبالتالي يحاول أن يحقق التوافق مع روحه الداحية واما أن ينحدر الروح الى الغرق فى الجوانب الجزئية للوجود ، ولا يحقق أى استقلال أو رضا عن الذات ، لأن هيجل يعتقد أن الانسان لا يجد وجوده الحقيقى أو يحقق وفاقه مع ذاته الا اذا قام بعمل ما ينفى فيه الطابع السلبي للروح والطبيعة ولا يفرق بينهما .

يناقش هيجل بعد ذلك - العلاقة بين المادة الموضوعية ونمط التمثيل فى صورة الفن الرومانتيكى ، فالفن الرومانتيكى لم يعد يعتمد على الطبيعة فى تمثيل الالهى والمطلق ، لأن الطبيعة فقدت قيمتها كوسائل لتمثيل المطلق ، وكأجزاء مكونة له ، كما هو الحال فى الفن الرمزي الذى يخضع لتشكيلات الطبيعة فى عملية التعبير الرمزي ، ويرى هيجل أن السبب فى ذلك - أى عدم الاعتماد على الطبيعة فى الفن - يرجع الى أن المشكلات الكبرى ذات الصلة بنشأة العالم وأصل الانسان ومصيره وغايات الطبيعة قد فقدت مبرر وجودها فى أشكال الفن ، منذ وعى الانسان أن الله قد تجلى فى الروح ، ولهذا فان المضمون قد تكثف وتركز فى داخلية الروح ، أى فى النفس التى تصبو الى الاتحاد مع الحقيقة وتسعى الى استحضار الالهى وتثبيته فى الذات . ولهذا فان موضوع الفن الرومانتيكى الرئيسى هو صراع الانسان الداخلى مع نفسه ، بهدف التصالح مع الله ، وتحقيق الشخصية والحفاظ عليها وتمثيلها فى مظهر الهى ، ولهذا نجد أن هذا المضمون المطلق متركز فى صورة النفس الذاتية ، والصيرورة تتم داخل الانسان ، ولهذا فان دائرة المضمون تتعرض لتوسع جديد يأخذ بعدا لا متناهيا ، ولهذا فهو يفتتح فى أشكال متعددة لا حصر لها . ان المطلق الكلى فى ذاته ، كما يعرض نفسه للوعى الانسانى ، هو الذى يؤلف

(١٣٩) جان شوبرون : الموت فى الفكر الغربى ، ترجمة : كامل يوسف حسين ، مراجعة .

د . امام عبد الفتاح ، عالم المعرفة ، الكويت (٧٦) ، ابريل ١٩٨٤ ، ص ١٦٢ - ١٦٦ .

Hegel : Aesthetics, p. 528.

(١٤٠)

المضمون الداخلي للفن الرومانتيكي ، وهذا الفن يجد بالتالى مادة له لا تنفذ في الانسانية كلها وفي مجمل تطورها ، والفن الرومانتيكي لا يمثل هذا المضمون بصفته فنا (كما يفعل الفن الرمزي الذى يعبر عن الالهى والفن الكلاسيكي الذى يعبر عن توافق الالهى مع الخارجى فى شكل متطابق) وانما هو يعطى الحقيقة التى استمدتها من الدين شكلا فنيا ، لأن الدين بوصفه العام للحقيقة هو الذى يشكل المسلمة الأساسية للفن الرومانتيكي (١٤١) .

ولهذا فان الفن الرومانتيكي يقدم فهما خاصا للجمال ، الذى يعبر عن توافق الروح مع ذاتها بعد ان كانت تتميز الروح بتوافقها مع الشكل الخارجى فى النمط الكلاسيكي ، ولذلك أصبح الحب هو العاطفة المعبرة عن هذا التوافق بين الروح وذاتها بعد أن كان الجمال هو المعبر عن توافق الروح مع تجسيدات الفيزيائية ، (١٤٢) ، وذلك يحرص النمط الرومانتيكى على الجوانب الداخلية لكل ما هو عرضى فى الأشكال الخارجيه ، لأنه تجاوز الكلاسيكي الذى يعبر عن التطابق بين الروح والجسد ، لكى يعبر عن توافق الروح مع ذاتها توافقا داخليا ، لهذا فهو يبرز السمات المميزة لكل ما هو نقيض الجمال فى النمط الكلاسيكي ويعطيها مكانة لا متناهية ، ولهذا نواجه عالمين اثنين فى صورة الفن الرومانتيكى ، أولهما : الضالَم الروحي الكامل فى ذاته ، للنفس المطمئنة المتصالحة مع ذاتها ، وثانيهما العالم الخارجى ، بما هو كذلك ، الذى يصبح نتيجة تراخى الروابط بينه وبين الروح واقعا اختباريا تماما ، لا ينطوى شكله على أية أهمية بالنسبة الى النفس (الروح) ، وبينما الروح لا يهتم بالعالم الخارجى فى النمط الرومانتيكى نجد أن الروح فى النمط الكلاسيكي تجد فى الواقع الخارجى الواقع الأمل بحيث يكون الخارج صالحا للتعبير عن الداخل ، واذا كان الفن الرومانتيكى يترك للعالم الخارجى حريته التامة ، فلا يفرض عليه أى آكراه ولا يخضعه لأى آكراه ، لأنه لا يهتم بالخارج الا بقدر ما يتصل بالروح ، وبقدر ما يعبر عن الداخلية بما هى كذلك ، أى عن التوافق التام للروح مع ذاتها ، بينما نجد أن النمط الكلاسيكي كان يهتم بالخارج من حيث تعبيره عن اتحاده بالداخلي ، والنمط الرومانتيكى حين يدخل الخارجى فى العمل الفنى فإنه يجرده من كل سماته الطبيعية ، بحيث لا يكون للواقع الخارجى الموضوعى أى حضور فى العمل الفنى ، ولذلك يتحول الخارجى فى الفن الرومانتيكى الى مجرد صوت منبثق عن مصدر خفى ، وكأنه موسيقى.

Ibid : p. 525.

(١٤١)

(١٤٢) د. أميرة حلمي مطر : فلسفة الجمال ، ص ١٢٢ .

محض تنتشر موجاتها في عالم لا يشكل بظواهره المتنافرة ، سوى
انكاس واهن ليكنونه الروح في ذاتها ٠٠ ولهذا فالغنائية Lyrical
أو الموسيقي Music هي التي تؤلف السمة الأساسية الجوهرية للفن
الرومانتيكي ، حتى اننا نلتقي بها في الأعمال التشكيلية التي تحيط بها
الغنائية كأنها هالة ، أو انبثاق ضبابي للروح (١٤٣) .

ومراحل تطور صورة الفن الرومانتيكي متعددة : أولا هذه المراحل
هي : المرحلة الدينية التي تدور حول قضية الفداء Rodemption
المستمدة من تاريخ حياة المسيح في مولده وموته وبعثه ويحاول الانسان
في هذه المرحلة بلوغ مستوى الألوهية والخلود بواسطة التضحية
والعاناة (١٤٤) والمرحلة الثانية : تتمثل في ايجابية الذات الانسانية
الحررة ، التي تحاول اثبات شخصيتها الانسانية من خلال ثلاثة مشاعر
رئيسية هي مشاعر الشرف والحب والوفاء Love and Fidelity
أما المرحلة الثالثة فهي آخر مراحل صورة الفن الرومانتيكي التي يعبر
عنها هيجل تحت عنوان : Formal الاستقلال الشكلي للشخصية
Independence of Character وفيها يميل المضمون - في العمل
الفني - الى التعبير عن كل ما هو خاص وعرضي ، فتتضح قدرة الفنان
على حساب العمل الفني نفسه ، وهكذا سنرى أن الفن الرومانتيكي
يضيف - في خاتمة المطاف - طبعا عرضيا على الخارج والداخل على حد
سواء ، ويقوم بين هذين المظهرين انفصالا ، يعنى - في واقع الأمر -
نفى الفن بالذات ، ويظهر الى حيز الوجود حاجة الوعي الى أن يكشف
- كى يعقل الحقيقة - أشكالا اسمى من تلك التي يقدمها الفن (١٤٥) .

(١) المجال الدين للفن الرومانتيكي :

The Religious Domain of Romantic Art.

إذا كان المضمون الجوهري لتمثلات الفن الرومانتيكي هو اتحاد
الروح مع ذاته ، وهذا المضمون يختلف عن مضمون الفن الكلاسيكي ،
فتبعاً لهذا فإن مثال الفن الرومانتيكي يتبدى في مظهر مغاير تماماً للفن
الكلاسيكي . لهذا يحرص هيجل في شرحه للمرحلة الأولى للفن الرومانتيكي
على إبراز النموذج الأساسي لتمثل المطلق في الفن الرومانتيكي .

Hegel : Aesthetics, p. 523.

(١٤٣)

Ibid : p. 528.

(١٤٤)

Ibid : p. 528.

(١٤٥)

فإذا كان الالهى يرد فى المثال الكلاسيكى الى حدود الفردية ، لأن نفس كل الهـ تظهر فى جميع تفاصيل شكله الخارجى ، لأن الفن الكلاسيكى يقوم على أساس وحدة الفرد غير القابلة للانقسام بين المداخل والخارج ، فان مفهوم الذاتية المطلقة - الذى يعتبر المبدأ الرئيسى الذى يرتكز عليه الفن الرومانتيكى - يتضمن - على عكس مثال الفن الكلاسيكى - التعارض بين الشمولية الجوهرية وبين الشخصية ، وإذا تحقق توسط لهذا التعارض ، فانه يجعل الذات تشارك فى الجوهر الشامل ، ويجعل من الجوهر ذاتا مطلقة يعنى ذاته (١٤٦) .

ولكن الذاتية لا يمكن أن تصير روحا بالمعنى الواقعى للكلمة . (١) يقصد هيجل أن الجسم الخارجى للذات يؤلف جزءا أساسيا منها ، وبالتالي لا يمكن للذات أن تصير روحا الا اذا تحررت من الجانب الجسمانى للموجود الانسانى ، لأن هذا الجانب يربطها بالموجود الأرضى) - الا عن طريق معارضة عميقة لهذا العالم المنهاى ، وبعد الغاء التعارض والتصالح مع المطلق ، ترقى الذات الى أفق جديد تصبح معه روحا مطلقة . وحينئذ لا يواجهنا واقع جديد ، واقع يندرج فى مجال الروح ، ونتيجة لهذا يعنى هيجل أن واقع مثال الفن الرومانتيكى يقع فى دائرة الروح ، لأن الفن الرومانتيكى يظهر فى شكل روحى ، ولذلك فالجمال الرومانتيكى الذى يعتمد على توافق الذات مع نفسها ، ويعبر عن نفسه فى الحب - يختلف - كل الاختلاف - عن الجمال فى النمط الكلاسيكى الذى يعتمد على اتخاذ الروح مع الخارج ويعبر عن نفسه ، فى تعبير الداخلى عن ذاته فى الخارجى . ولذلك نجد الجمال الاغريقى يصور داخلية الفرد الروحية فى شكلها الجسمانى الخارجى المحض ، بينما لا يمكن للخارج فى الفن الرومانتيكى أن يعبر عن داخلية الروح الا اذا بين أنه لا يعبر عن الروح كلها ، لأن للروح مستويات آخر لا يمكن للفن أن يعبر عنه فى تمثيلاته الخارجية . ولذلك فالجمال الكلاسيكى الذى يضيف على الشكل الخارجى الطابع المثالى ، يصبح - فى الفن الرومانتيكى - هو جمال النفس ذاتها ، وهو التعبير عما هو دفين وعميق فيها ، وعن الكيفية التى يولد ويتطور بها المضمون الباطنى للذات دون أن يختلط بالغلاف الخارجى ، الذى يخترقه من أقصاه الى أقصاه (١٤٧) . وهكذا بدلا من الوحدة الكلاسيكية بين المداخل والخارج يتجه الفن الرومانتيكى الى البحث عن تلوين الشكل الداخلى للروح بجمال جديد ، ولهذا فهو لا يهتم بالجمال الخارجى المحض ، ويكتفى بأخذ الخارجى كما يجده فى الواقع المباشر ويدع له الحرية

Ibid : p. 530.

(١٤٦)

(١٤٧) د . أميرة حلمى مطر : فلسفة الجمال ، ص ١٢٢ - ١٢٣ .

ليتلبس الشكل الذى ينزع اليه بقوة . وذلك لأن التصالح مع المطلق
فى الفن الرومانتيكى هو فعل يتم فى قنطرة النفس ، رغم أنه يعبر عن
مضمونه. وهدفه .

ونتيجة لعدم اهتمام الفن الرومانتيكى بهذا الاتحاد بين الروح
والجسم الذى يضيف عليه طابعا مثاليا ، فان أضفى طابع خاص للتمثيل
الأكثر تخصصا للخارج الفردى هو طابع وصف الشخصيات
Portraiture (البورتريه) (١٤٨) وهو النسخ الحرفى للقسيمات
والاشكال كما توجد فى الطبيعة ، وكما صاغها الزمن ، بكل ما يشوبها
من عيوب ونواقص دون أى مجهود للتخفيف منها ، أو اضافة طابع مثالى
عليها . واذا كانت الأعمال الفنية - فى الفن الكلاسيكى - حين تدرك
ذروة تحققها تظل أسيرة نفسها ، لأنها تنظر للخارج بوصفه معبرا عن
الداخل ، واذا كانت هياكل الآلهة والنحت الكلاسيكى ، تبين انها لا تشبه
البشر الا فى ظاهرها ، لأنها تغلبت على عاهات الوجود البشرى ، فان الفن
الرومانتيكى يجعل الخارج يشير ويوحى بما الداخلى ، ولا يفصح بالكامل
عنه ، لذلك فهو يترك للآخرين التعمق فى الداخلى وتقييمه تقييما حرا .
وقد تم هذا للفن الرومانتيكى - أعنى استخدام الخارج للإشارة الى
الداخل - حين تنازل الله وتدخل فى الحياة المتناهية والزمنية ، لكى يقوم
بدور التوسط بين الذاتية المطلقة والخارج . فالشكل الخارجى أصبح
لا يظهر الا ما يملكه الإنسان ، ولذلك فالفن الرومانتيكى لا يتعالى على
الشكل الخارجى ، وإنما يتألف مع الواقع العادى ، وقد قصد الفن
الرومانتيكى من هذه التوضيحية المتعمدة بالتعبير الخارجى هو رفع جمال
النفس وتعميقه واضفاء طابعا من القداسة عليه ، وهو يقصد أيضا أن
يمتزج بالمضمون المطلق للروح ، وأن يجتذب الى دائرته أعمق مناطق
الحياة الانسانية .

وتنبثق من هذه التوضيحية فكرة أخرى هي أن الذات اللامتناهية فى
الفن الرومانتيكى ، بدلا من أن تبقى متوحدة مثل الآله الإغريقى الذى يجبا
منغلقا على ذاته ، فانها تعقد علاقات خارجية مع ما يؤلف جزءا منها ، وإن
لم يكن هو ذاتها ، لأنها تهتدى فيه الى ذاتها دون أن تكف عن وعيها
بناتيتها (١٤٩) . ويرى هيجل أن اتحاد الذاتية مع ما ليس هو ذاتها ،
هو الذى يشكل الجمال الحقيقى للفن الرومانتيكى ، أى المثال الذى يعبر

Hegel : op. cit., p. 531 .

(١٤٨) انظر :

Ibid : p. 533.

(١٤٩)

فيه الشكل - المظهر الخارجى - عن الباطن وعالم العواقب الذاتية .
ولذلك يعبر المثال الرومانتيكى عن علاقات مع ذوات روحية اخرى
مشدودة بروابط وثيقة ، والانسان لا يستطيع اظهار كل مضمون الباطن
الا من خلال هذه الكائنات الروحية وهذا يعنى أن الحياة فى الآخرين ،
وبالآخرين هى الحب الذى يعبر عن مثال لفن الرومانتيكى ولذلك يقول
هيجل : « ان الحب هو الذى يشكل المضمون العام للفن الرومانتيكى ،
اذا نظرنا اليه من منظوره الدينى » أى الحب الذى يعبر عن سكونية
الروح (١٥٠) .

ولكى نصل الى الحب ، لابد أن نعى صيرورة الذات المطلقة ، التى
يفضلها تتمكن الذات المطلقة من التغلب على تنهى الظاهرة الانسانية فى
جانبيها المباشر ، وهذه الصيرورة تجد تعبيرها فى حياة الله / المسيح
وآلامه وموته . ولهذا فان هيجل يدرس - هنا - الصيرورة الانسانية من
خلال مراحلها الحسية والروحية ، ويعالج هيجل المجال الدينى للفن
الرومانتيكى ، من خلال تناول ثلاثة موضوعات ، فيخصص الموضوع
الأول لقصة الفداء المسيحى Redemption ، وفيها يبين ظهور الروح
المطلق بواسطة الله فى مظهر انسانى ، ويتناول فى الموضوع الثانى ،
الحب فى شكله الإيجابى ، وهو شكل عاطفة اتحاد الانسانى والالهى
وتصالحهما ، الذى يتمثل فى العائلة المقدسة ، وحب مريم العذراء الاموى
لابنها عيسى المسيح وحوارييه ، ويخصص هيجل الموضوع الثالث لطائفة
المؤمنين (الشهداء) ، أو حضور الله بين البشر كنتيجة لاهتمده النفوس
الى الله ، ونتيجة لالغاء الجانب الطبيعى والمتناهى فى البشر ، عن طريق
عودة البشرية الى الله عن طريق التوبة والشهادة (١٥١) .

ويقدم هيجل قصة « الفداء المسيحى » من خلال تأويله للمسيحية ،
لأن كل انسان هو الله ، والله انسان فردى ، والمصوة اللامتناهية
المسيحية لكل انسان فردى هى أنه يكون فى خلسة الله ، وأن يبقى متحدا
مع الله ، بل أن الهدف من وجود الانسان هو الاتحاد بالله ، واذا ما بلغ
هذا الهدف صار روحا حرا ولا متناهى ، ولكن كيف يمكن للانسان أن
يتحد بالله رغم وجود فارق جوهري بين الطبيعة الالهية والطبيعة
الانسانية ؟

Ibid : p. 533.

(١٥٠)

Ibid : p. 533.

(١٥١)

ويرى الرومانتيكيون أن هذا الاتحاد ممكن عن طريق الاعتقاد بالله ذاته قد صار بشرا ، وتجلى كإنسان فرد ، فى شخصية السيد المسيح عليه السلام ، ولهذا بدلا من أن يبقى هذا التصالح والاتحاد بالله مجرد تجريد ، فإنه يعرض ذاته للادراك الحسى فى شكل فرد إنسانى وجد ولاجودا فعليا هو المسيح ، وهذا الاتحاد ليس مجرد احتمال ، وإنما هو واقع يمكن تحقيقه عن طريق ارادة الإنسان ، الذى يريد أن يتحرر من فرديته الروحية والجسدية . ولذلك يمكن أن يتم هذا الاتحاد من خلال تاريخ الإنسان الفرد الذى يتحرر من فرديته الروحية والجسدية فيتمثل ويحتصر ، ولكنه ينتصر على الآلام والموت ويبعا الى الحياة ثانية كالإلهى . ولذلك يشكل هذا التاريخ ، - تاريخ الإنسان الفرد الذى يتحرر من فرديته الجسمانية - الموضوع الرئيسى للفن الرومانتيكى المحض ، لأن هذا التاريخ يقوم على التعيين الداخلى الذى يريد أن يوافق الروح فيه مع ذاته (١٥٢) . ولذلك قد تنطوى الحقيقة - هنا - على عدم اللزوم الظاهرى للفن ، لأن الحقيقة هى توافق الروح مع ذاتها وليس مع الخارج ، ولهذا يبدو جمال التعبير والتمثيل الخارجى شيئا ثانويا ، لأن الحقيقة لها وجودها بالنسبة للوعى ، حتى خرج الفن ، وبصورة مستقلة عنه . ولكن هذا المضمون الدينى ينطوى على مظهر يفرض عليه ضرورة تدخل الفن ، لأن هذا المضمون يتركز على اتحاد المطلق والإلهى بالذات الإنسانية القابلة للادراك التى تظهر خارجيا وجسمانيا ، بحيث لا يمكن التعبير عن الإلهى وإظهاره فى شكل الفردى المشوب بكل نواقص الطبيعة وبكل تناهى الظاهر الفردية . ومن هذا المنظور يقلم الفن الرومانتيكى للوعى الحلقى ظهور الله فى شكل هيئة فردية ذات حضور فعلى ، فى شكل صورة عينية تنسخ حتى التفاصيل الخارجية للأحداث المرتبطة بولادة المسيح وحياته وتجليه ، بحيث نجد أن ضرورة تدخل الفن تساعد على ظهور الله الفعلى والسريع الزوال ، ويصبح له ديمومة متجددة باستمرار عن طريق الفن (١٥٣) .

أما الطابع الخاص والعرضى للبعد الظاهرى والخارجى من الفن الرومانتيكى فإنه يظهر حين تقارن بين الفن الكلاسيكى ، والفن الرومانتيكى فى استخدامهما للواقع الخارجى . ففى الفن الكلاسيكى يمثل الزوى والإلهى من خلال الأشكال الجسمانية ، أى من خلال الجسم وتكوينه ، ونلاحظ أن أشكال الفن الكلاسيكى ، وهى تستخدم الجسم فى التعبير عن

Ibid : p. 534.

(١٥٢)

Ibid : p. 535.

(١٥٣)

الالهى ، فانها تبعده عنه كل ما هو عادى ومتناهى وتحصر على الجومرى الذى يعبر عن شمولية الروح ، بينما نجد الفن الرومانتيكى - حين يستخدم الواقع الخارجى - فانه يستخدم الأشكال كما هي موجودة فى الأحوال العادية ، ورغم هذا ينجح الفنان فى تحويل تلك المواد العادية والمعروفة الى وسيلة للتعبير عن العمق وعن الروحي ، من خلال استخدامه للوسائل والطرق الفنية ، لكى يعطى لهذه الأشياء والمواد العادية حياة روحية . ويتضح هذا فى أعمال الفن التشكيلي التى حاول أن تصور المسيح ، فهي لم تحصر على تمثيله وفقاً لمفهوم المثال الكلاسيكى ، وإنما حاولت أن تقدمه كما هو ، فالمسيح المصلوب الكليل بالشوك ، الذى يتجرع سكرات الموت البطيء ، المؤلم ، لا يقدم وفقاً لمفهوم الجمال الكلاسيكى . من ظهور أيدى الروح (١٥٤) . ويستند هذا المفهوم - مفهوم الجمال الرومانتيكى - الى اختلاف مفهوم الموت فى الفن الرومانتيكى عنه فى الفن ودرجة الآلم الا متناهية ، المتحملة بصفو الهى لدى المسيح ، يعبر به وإنما يعبر عن الجمال بالمفهوم الرومانتيكى الذى يهتم بالعمق الباطنى ، الكلاسيكى ، فالموت هنا ، هو حالة انتقالية ، مرحلة نمو تصالح الروح مع ذاته ، وانصهار الانسانى والالهى ، ونتيجة لهذا المفهوم الرومانتيكى عن الموت ، فإن البعث والصعود الى السماء - فى سيرة المسيح - هما أنسب الموضوعات للتمثيل الفنى ، ويضيف اليهما هيجل الموضوعات المرتبطة باللمحظات التى يظهر فيها المسيح وهو ينشر تعاليمه . والمعضلة التى يحاول الفن التشكيلي الرومانتيكى حلها هي : هي كيف يمكن أن يمثل الروحي بما هو روحى فى باطنيته العميقة ، أى الروح المطلق ، الا متناهى المتحد اتحاداً حبيماً بالذاتية والمتساوى فوق الوجود المباشر - من خلال الجسمانى والخارجى الذى يعبر عن لا تناهيه ؟ (١٥٥) .

ويمكن حل هذه المعضلة عن طريق الحب الدينى Religious Love لانه هو الموضوع العيني الذى يمكن عن طريقه أن يتناول الفن الروح بما هو كذلك ، أى الروح المنظور اليه فى ذاته ولذاته ، فالحب هنا هو الشكل الذى يتيح لنا تعيين الروحية المجردة التى لا يمكن للفن أن يتناولها كما هي ، لانه لا يمكن للفن أن يتناول الموضوعات المجردة (١٥٦) . ولذلك يبدأ هيجل حديثه عن المطلق بوصفه حباً ، لأن

Ibid : p. 538.

(١٥٤)

Ibid : p. 539.

(١٥٥)

Ibid : p. 539.

(١٥٦)

مضمون الحب ينطوى على اللحظات التي تشكل التصور الأساسى للروح المطلق : أى العودة الهادئة المطمئنة الى الذات ، بدءا مما هو مختلف عن الذات ، لان هذا الغير أو الآخر ، الذى تقيم معه الأنا علاقة دون أن تكف على أن تكون روحا ، أى دون أن تكون فى علاقتها به البعد الروحى ، لا بد بالتالى أن يكون من طبيعة روحية ، وشخصية روحية (١٥٧) .

ويحدد هيجل ماهية الحب الحقيقية بأنها تكمن فى الغاء وعى الذات أو الأنا ، وفى تناسى الذات فى الآخر ، وهذا من اجل التقاء الذات من -بدنه وتملكها فى هذا التماسك وهذا الالغاء ، فتوسط الروح مع ذاته وتساميه الى الكلية من خلال الآخر هو الذى يشكل المطلق ، بمعنى أن الحب عند هيجل ليس هو الذات الفردية ، بالتالى متناهية تهتدى الى ذاتها وتحقق نفسها فى ذات متناهية أخرى ، وتختلط بها ، وانما الحب - عنده - هو أن المطلق - وهو مضمون الذات - الذى تهتدى اليه الذات من خلال توسط وهو الآخر أى أن الحب الروح الذى لا يشعر بالرضا الا حين يتوصل الى معرفة ذاته - بوصفه المطلق - من خلال الآخر . ان هذا المضمون - من حيث هو حب - هو شكل العاطفة - المركزة ، يصبح فى تناول الفن ، لانه يظهره فى عاطفة ذاتية ، تكون فى تناول الادراك فى جميع تفاصيلها ، واذا كانت النفس والعاطفة باطنية وروحية ، فانها ترتبط بالجسم والجسمانى اللذين يمكن بواسطتهما أن تتظاهر خارجيا ، ويفيد الصوت والكلام فى التعبير عن الحياة العينية أكثر من البصر وقسمات الوجه (١٥) ولذلك يعرف هيجل الحب - طبقا لما سبق - بأنه مثال الفن الرومانتيكى فى مظهره الدينى ، أى أنه الجمال الروحى الذى يعبر عن توافق الروح مع ذاتها فى مقابل الجمال الكلاسيكى الذى يعبر عن اتحاد لروح بالواقع الخارجى ، ونلاحظ أن التوافق والتوافق للروح مع ذاتها يتم من خلال الآخر الروحى وليس الطبيعى كما هو الحال فى الفن الكلاسيكى ، أى أن التوافق والاتحاد لا يكون مع أشياء جسمانية وانما مع كائنات روحية ، ولذلك تصبح علاقة الحب بين الأنا والآخر تجسيدا لتوافق الروح مع ذاته مما يساعد الفن فى تمثيلها تمثيلا فنيا .

وهيجل يرى أن الله حب ، وبالتالى فإن ماهيته الأعصى تعقل من حيث هي متجسدة فى المسيح، ويجب أن تمثل فى هذا الشكل - المسيح - حتى تصبح فى تناول الفن ، لأن الله كتصور هو أقرب الفكر منه الى

Ibid : pp. 539-540.

(١٥٧)

Ibid : .p. 540.

(١٥٩)

الفن ، ومن المعروف أن الفن لا يمكن أن يتناول الموضوعات التي لا يمكن تمثيلها فنيا (١٦٠) ، ولهذا فالسيد المسيح يجسد الحب الإلهي - من جهة - ويجسد الانسانية كلها - من جهة أخرى - وشخصية المسيح لا تشمل انفصال ذات مع أخرى وإنما يجسد فكرة الحب بالذات في شموليتها ، أي يجسد المطلق ، وهو روح الحقيقة في عناصر العاطفة وشكلها .

والموضوع الذي يجسد هذا ، وقريب الى مجال الفن ، هو حب مريم ، ذلك الحب الأموي Maternal Love الذي صوره الخيال الديني الرومانتيكي بشكل رائع ، وذلك لأن هذا الحب يجمع بين الحب الواقعي والحب الانساني وبين الحب الروحي المتجرد من كل شهوة وسرا من كل عنصر حسي . فزعم ان الحب الأموي لدى السيدة العذراء يرتكز الى أساس طبيعي ، وهو الأمومة لدى كل امرأة ، الا أن الحب لديها ليس سيرا لهذه الحدود الطبيعية الصرفة ، وإنما تتجاوز هذه الحدود وتتسامى بها ، لأنها تلتقي بذاتها في هذا الطفل الذي حملته في أحضانها ، وفيه وبه تمي ذاتها ، وهذا الطفل رغم أنه جزء منها الا أنه يتسامى فوقها ، ولهذا فهو الموضوع الذي تنسى فيه نفسها وتعي ذاتها (١٦١) . ولهذا نلاحظ ان الجانب الطبيعي - هنا - مصبوغ من كل جانب بصبغة روحية . ويصور الجسد الروحي ، والمثال ، لأنه رغم الألم الناجم عن مصير الابن المثلالم ، نجد أن لانسان يرتقى ويتحد مع الله ، ومع الروح ومع الحقيقة . وينسى الانسان ذاته لكي يلتقي بذاته ، ويتعرف على نفسه في موضوع حبه ، لهذا يشهد الانسان برضا - لحد له - بفعل هذا الاتحاد مع الله .

وقد حاول الفن الرومانتيكي أن يصور عاطفة الاتحاد الفردي بالله ، كما توجد في حب مريم العذراء الأموي ، ونتيجة لتركيز الفن على هذا ، كان يعد حب مريم العذراء أسس العواطف وأقدسها جميعا ، وبناء على ذلك ، فإن الوجود المباشر للمسيح - أيضا - يحمل دلالة مزدوجة ، فهو يعني انسانا فرديا ذو سمات محددة واقعية ، ويعني في الوقت ذاته الله ، وقد أخذ شكل انسان ، فلا يكمن الواقع الحقيقي لله في حضوره أو وجوده المباشر ، وإنما في الروح ، لأن الله لا وجود له الا في الوعي الباطني ، ولذلك فالمسيح لا يمثل - هنا - شخصا واحدا ، وإنما يمثل تصالحي الذات الانسانية كلها مع الله ، هذه الانسانية التي تتألف من عدد

Ibid : p. 541.

(١٦٠)

Ibid : p. 542.

(١٦١)

لامتناه من الفرديات (١٦٢) ولكن اذا نظرنا للانسان فى حد ذاته بوصفه شخصية فردية ، سنجدانه لا ينطوى على شىء من الألوهية بالمعنى المحدد لهذه الكلمة ، بل يندرج على عكس الالهى فى عداد الانسانى والمتناهى الصرف ، والانسان لا يحقق تصالحه مع الله ، الا اذا تخلص من الجوانب المتناهية والعرضية بوصفهما عناصر سلبية - وحين يتحرز الانسان من وجوده الفيزيائى ، فانه يتجلى بوصفه انبثاقاً للروح المطلق ، وقد أصبح هنا الانسان الفرد هو روح الجماعة التى يتم فيها اتحاد الانسانى والالهى فى قلب الواقع الانسانى ، من حيث هو توسط واقعى ، يفترض فى الانسان أن يتحد الالهى ويتخلى عن الجوانب الجسمية .

وقد حاول الرومانتيكى أن يعبر عن هذا المضمون السابق وهو : ان الذات الفردية المنفصلة عن الله هى التى تعيش فى الخطيئة ، وتصارع الواقع المباشر ، وحين تريد التصالح مع ذاتها ومع الله ، فانها تحاول نفي الجوانب الفردية فى الوجود المباشر، أى أن الذات الفردية لا تستطيع أن ترتقى الى الحرية والى السلام فى الله ، الا اذا تخلت عن جانبها الطبيعى وشخصيتها المتناهية . وهذا الانتصار على التناهى يمكن الوصول اليه بثلاث وسائل هى : (أ) التكرار الخارجى لقصة آلام المسيح ، أى الشهادة ، (ب) الاهتداء الباطنى المحض ، أى الداخلى الذى يتحقق بالتوبة والتسليم والكفارة ، (ج) الإيمان بالمعجزات التى يتكشف بها حضور الالهى وقدرته (١٦٣) ، وفى الوسيلة الأولى يقوم الانسان بقهر الجوانب المتناهية فى داخله عن طريق السير فى درب الآلام أى قهر الجوانب العرضى ، والتحرر من الشعور بالذل ، عن طريق تحمل أقصى المعاملات السيئة ، ويفرض على نفسه التضحية والحرمان ، لكن يضمن انتصار الروح ، وليحقق اتحاده بالله ، وتقاس درجة ما يتحملة الانسان من فطائع وما قاساه من آلام ، ويقبل الألم على أنه بركة ونعمة وليس على أنه ظلم وجور ، وعلى أنه الوسيلة الوحيدة لقهر عقوق الجسد والقلب والنفس ولئيل مرضاة الله . ولذلك يقاوم هؤلاء الشهداء كافة العواطف الانسانية والنوازع الأخلاقية ، ويقاوم الالتزامات الناجمة عن حياته فى أسرة ودولة ويرى أن كل هذه الأشياء غير جديرة بالاهتمام لانها منافية

ibid : p. 543.

(١٦٢)

ibid : p. 544.

(١٦٣)

للورع والتقوى (*) وينعكس هذا الآلم الذى ينجمه الانسان برضا من أجل الاتحاد بالله فى التمثيل الفنى ، ولا سيما فى فن التصوير painting ، وهذا نجده فى اللوحات التى تعبر عن الهناء الذى يجده الشهداء مصدره فى عذاب أجسادهم ، وذلك بأن يجعل الفنان قسما الوجه والنظرة تشفى عن الرضوخ والاستسلام والانتصار على الآلم ، والفرح الذى يشعرون به من الاحساس بحضور الانهى فيهم .

أما النحت Sculpture فانه أقل صلاحية لتمثيل الجوانب الداخلية المركزة فى هذا الشكل الروحى ، وهو يكتفى بتمثيل الجراح والتشوهات التى تقع بالأعضاء الجسدية نفسها . والوسيلة الثانية هى الاهتمام بالاهتداء الى الله عن طريق باطن النفس ، وليس عن طريق تعذيب الجسم الخارجى ، فهنا يهتدى الانسان الى الله عن طريق الندم وحب الله ، وهذا ما قدمه الفن التشكيلي حين قدم صور قصص الهداية بعد الخطيئة مثل صورة مريم المجدلية التى قدمها الرسامون الإيطاليون فى صورة رائمة تعبر عن النمط المثالى فى الفن ، أما الوسيلة الثالثة فهى الايمان بالمعجزات التى تلعب دورا بالغ الأهمية فى المجال الدينى والمقصود بالمعجزة Miracle هو توقف المسبار الطبيعى للأشياء ، اذ تتعرف النفس على حضور الالهى فى هذه الأحداث . ويرى هيجل أن الالهى يدخل فى الطبيعة بوصفه عقلا ، أى فى شكل قوانين ثابتة ، فرضها الله بنفسه على الطبيعة ، وليس عن طريق ظواهر فردية مناقضة للقوانين الطبيعية ، ولذلك فإن كثيرا من الخرافات تنطوى على جانب لامعقول ، وخالو من المعنى ، لأن ما يؤكد حضور الله هو القوانين الثابتة التى تسير بمقتضى العقل فى العالم ، بينما المعجزات التى تخرق قوانين الطبيعة ليس فيها شيء من الألوهية . ولهذا تبدو المعجزات تحديا للعقل والعص السليم (١٦٤) .

(*) إذا كان هيجل قد أدان جلد الهندوسى وقوة احتماله ، ورأى أن الهندوسى يسعى الى تقاضى نفسه بخرقه فى ليل اللاوعى العميق ، فإن الشهيد المسيحى - أيضا - اذا حرص على تقطيع كل الروابط الانسانية مهما كانت ، فانه ينطوى على فظافة ووحشية ونزوع الى التجريد ، وهو - فى النهاية - خلاص فردى ، لا يهم عددا كبيرا من الناس ولذلك تبدو - لنا كأنها نفس عاجزة وشائعة ، ولا توحى إلينا بالشفقة ولهذا ينكر هيجل قصة أحد الشهداء الذى هجر زوجته وأولاده ، ليتفرغ الى التجرد الروحى ، فصار متسوفا ، وقد أواه أولاده - دون أن يعزفوا حقيقته - فى بيتهم ، فلم يخبرهم بالحقيقة الا عند وفاته .

See : Hegel : op. cit., p. 547.

Ibid : p. 550.

(١٦٤)

المرحلة الثانية من مراحل تطور الفن الرومانتيكي Romantic تعنى الانتقال من مبدأ الذات الباطنية في المجال الديني الى الحياة الروحية في العالم الدنيوي الذي يجد فيه الفن الرومانتيكي إمكانيات ابداع مستقل ومصادر لجمال أكثر حرية . فقد لاحظت في المرحلة الأولى في الفن الرومانتيكي أنها عكس المرحلة الثانية ، حيث كان مضمون الايمان والفن هو الذات اللا متناهية أو روح الله الذي لا يوجد حقاً لذاته إلا في الوعي الانساني ، ولهذا فهو باطنية مجردة ، وقد رأينا ايمان الشهداء والقديسين يقوم على معارضة العالم الخارجي ونبذ به بدلاً من التغلغل فيه وتمثله ، ويفعل هذا التجريد ، ويبقى الايمان منفصلاً عن الحياة ، وعن الواقع العيني للوجود الانساني ، ولذلك كان مطلوباً من النفس الانسانية في المرحلة الثانية أن تخرج من المملكة السماوية ، لكي تحل الجوانب الداخلية الدينية الى جوانب روحية متحققة في الواقع الدنيوي ، فالذات الفردية قد تجردت من تناهياتها المحدود والطبيعي في المرحلة الأولى ، وفي المرحلة الأولى ، وفي المرحلة الثانية تؤكد ذاتها كذات حرة لذاتها وللآخرين ، وتعتبر الذات عن نفسها في هذه المرحلة من خلال ثلاث مشاعر

رئيسية وهي عاطفة الشرف والحب والوفاء Honour, Love and fidelity ويلاحظ هيجل أن هذه العواطف الثلاث ليست صفات أخلاقية بالعنى المحدد لكلمة أخلاق ، وإنما هي مجرد أشكال للجوانب الباطنية في الذات الرومانتيكية ، واجتماع هذه العناصر هو ما يشكل المضمون الرئيسي للفروسية Chivalry وتعتبر هذه المرحلة من تطور الفن الرومانتيكي هي الوسط الحر Freely Midway بين المضمون المطلق للتمثيلات الدينية الثابتة في ذاتها وبين الخصوصيات المتعددة الأشكال للعالم الدنيوي والمحدود والمتناهي . والشعر Potry هو الذي عبر عن هذه المرحلة خير تعبير ، وعرف كيف يستلهم هذا الموضوع خير استخدام (١٦٥) ، لأنه - من وجهة نظر هيجل - من أقدر الفنون على التعبير عن الذات الداخلية المنطوية على نفسها ، والشعر الرومانتيكي اهتم بأشياء هذا العلم ، ولم يهتم بالأناجيل وحدها ، وهو يقلد أبطاله فضائل وأهداف لم تكن هي فضائل الاغريق وأهدافهم . ونتيجة للانتقال من فضائل الورع المسيحي - التي تقتل بصرامتها المجردة كل ما هو دنيوي - الى الذات التي لا تستسلم ولا تضحي بنفسها ، وإنما تريد

تأكيده فعاليتها في عالم الأشياء الدنيوية، ولذلك فالشعر لا يواجه - هنا -
 أى جوانب موضوعية مسبقة الوجود ، كما كان يجد الفنان الاغريقي ،
 حيث يجد الميثولوجيا أو الصور التي يمكن استخداها ، أى لم يكن أمام
 الشاعر الرومانتيكي أى موضوع يعرض نفسه مسبقا لكي يقوم الفنان
 بالتعبير عنه ، ولهذا فكان يجد نفسه حرا تماما ومطلق الابداع ،
 و « كأنه طير يخرج غناؤه من تلقاء نفسه وينبع منه » ، ولهذا لا نجد
 الأفراد معاناة خاصة أى الباثوس *Pathos* بالمعنى الاغريقي للكلمة الذي
 سبق الاشارة اليه ، وانما نجد لديهم درجات من البطولة في ظواهر
 الحب ، وفي الذود عن الشرف ، وفي التدليل على الوفاء ، والسمة المشتركة
 بين أبطال العصر الوسيط والعصر الكلاسيكي هي الشجاعة ولكن مفهوم
 الشجاعة يختلف بينهما ، فالشجاعة في العصر الكلاسيكي هي شجاعة
 طبيعية ، مميزة لأفراد أقوياء ، ومصدرها هو قوة الارادة والجسم ،
 بينما الشجاعة في العصر الوسيط مصدرها هو الجوانب الباطنية للروح ،
 ولذلك ترتبط الشجاعة بالفروسية والشرف ، ولهذا فهي مرتبطة بالورع
 الصوفي *Mystical Piety* وقرارات الذات (١٦٦) :

ويرصد هيجل سيادة هذا الشكل عن الفن الرومانتيكي في الغرب
 بفضل عودة الروح ، الى ذاته ، بينما ساد هذا الشكل في الشرق ،
 نتيجة للاسلام حيث قام بتوسيع وعى وافق العربى من أجل تحرير نفسه
 من المتناهي ، ولذلك تطور الانسان العربى (الذى كان - قبل الاسلام -
 مجرد نقطة - أو كما مهلا -) الى التوسع فى المدى للتراضى لصحرائه
 وسمائه ، حتى اندمج بالعالم الدنيوى دون أن يتنازل عن حريته الباطنية ،
 والاسلام - من وجهة نظر هيجل - هو الذى مهد لذلك التطور الذى لحق
 بالانسان العربى ، وذلك عن طريق الغاء العبادة الوثنية للأشياء المتناهية
 والخيالية وعن طريق اطلاق الحرية الذاتية للنفس التى تسمح بتصالح
 القلب والروح (١٦٧) مفهوم الشرف - الذى يقدمه هيجل - لم تعرفه
 المصور القديمة الكلاسيكية ، فغضب أخيل فى الألياذة لم ينشأ عن اهانة
 مست الشرف ، وانما لأن أجاممنون قد عامله بطريقة غير لائقة ، وإذله
 أمام الاغريق ، ولذلك كان ثبادل السباب هو الشكل الوحيد الذى يظهران
 به غضبهما ، وبعد ذلك تمخى الاهانة العينية بدورها ، بينما مفهوم
 الشرف - فى التصور الرومانتيكي - يمس قيمة الذات اللامتناهية للانسان
 بصرف النظر عن مضمون هذه الذاتية ، أى أن الشرف هو الوجود الحقيقى
 للذات ، أى واقعه الأكثر أصالة ، ولذلك تكتسب الذات من خلال الشرف

Ibid : p. 556.

(١٦٦)

Ibid : p. 557.

(١٦٧)

قيمة لا متناهية . ولهذا فالشرف - طبقا لهذا المعنى - هو الذى يشكل التحقق الأساسى للعالم الرومانتيكى ، ولذلك فإن مضامين الشرف يمكن أن تكون بالغة التنوع فكل ما أنا كائن عليه ، وكل ما أفعله ، وما يفعله الآخرون هو جزء من شرفى (*) وبوسعى بالتالى أن أدرج فى عداد شرفى كل ما هو جوهرى فى ، مثل التفانى فى سبيل الوطن والمهنة وإنجاز واجبات الأبوة ، والوفاء الزوجى والاستقامة ، وتصبح هذه المواقف مواقف شرف حين أملؤها بذاتيتى . - بمعنى أن الشرف لا يمليه قانون أخلاقى أو عرف سائد ، وإنما ينبع من الذات ، أو من رؤية الإنسان لذاته ، ومن رؤية الآخرين له ، لأن الإنسان يطلب من الآخرين الاعتراف به . ويتضح من هذا ، أن مفهوم الشرف كما تصوره الرومانتيكيون ، لم يكن موجودا ، وإنما أتت به العصور الحديثة ، لأنه لم يكن موجودا لدى الإغريق ، وهو يعنى الفكرة التى يكونها الإنسان عن ذاته ، هذه الفكرة هى التى تشكل المضمون المفعلى للشرف ، وأعنى بها الصورة التى يكونها المرء عن ذاته ، ولهذا فهو استقلال متبصر ، وإذا تم مساس الشرف ، أو أهين ، فأننى لا أشعر بهذا على مستوى المضمون ، وإنما أشعر أن ذاتى (تلك النقطة الفكرية اللامتناهية) قد أهينت ولذلك كان كل مساس بالشرف لا متناهيا ، ولذلك فإن استرداد الشرف أو الترضية تكون بدورها لا متناهية . بمعنى أنه لابد أن الذى مس شرفى رجل اعترف أنه مثلى رجل شرف ، وبالتالى كى أستعيد شرفى عن طريقه وفى نظر ذاته أن اعتبره شخصا لا متناهيا (١٦٨) .

أما الحب فهو العاطفة الثانية التى تلعب دورا راجعا فى الفن الرومانتيكى ، ويختلف مفهوم الحب هنا عن مفهوم الحب الإلهى الذى سبق أن عرضناه فى المرحلة الأولى من الفن الرومانتيكى ، بينما مفهوم الحب - هنا - هو الحب الإنسانى ، الذى يتأتى نتيجة تخلى الفرد عن ذاته لفرد من الجنس الآخر ، أى العزوف عن الوعى فى الذات إلى وعى فرد آخر وبه . ونلاحظ أنه قد يبدو هناك تعارض بين الشرف والحب ، على أساس أن الشرف يحافظ على استقلال الفرد عن الآخر ، بينما الحب يقوم على ذوبان الفرد فى الآخر ، ولكن يمكن أن يكون الحب تحقيقا لما هو متضمن فى الشرف ، كيف ؟ ، لأنه فى الحب يعترف الشخص الآخر (اللامتناهى بالنسبة لى) بالأنات اللامتناهى ، وهذا يحقق لاتناهى الفرد فى نظر الآخر ، وهذا ما يطالب الشرف بتحقيقه . فلكى يدرج لاتناهى

(*) هذا المعنى يقترب لدينا « بالعرض أو الشرف » الذى يعد ليشمل حفاظ الإنسان على بيئته وأسرته وأرضه وبلده .

Ibid : pp. 557-558.

(١٦٨)

«الانا» في لاتناهي «الآخر» ، لابد أن يعترف كل منا بالآخر ويحترمه ،
وتنتقل كل ذاتيتي وما تشتمل عليه الى وعي شخص آخر ، لالون بلوني
ارادته ومعرفته ونواذعه ، وحينذاك ، فلا أحيا الا فيه ، ويحيا الاخر في ،
ويعيش كل منا - (الانا والاخر) - ، في حالة من الوحدة والامتلاء ،
وتضع في تماثل الهوية هذا ، أنفسنا كلها ، ونحصل منها عالما واحدا ،
وننتيجة لهذه الجوانب اللامتناهية الباطنية ، يلعب الحب دورا بالغ
الأهمية في الفن الرومانتيكي (١٦٩) ، ولا يرتكز الحب الى ملكة الفهم
كما هو الحال في الشرف Honour وإنما يرتكز الى العاطفة ، التي
تشكل الأساس الروحي للعلاقات الطبيعية . والنور الأساسي الذي يقوم
به الحب هو انخراط الذات بكل جوانبها الداخلية ، وبكل لا تناهيها في
هذه العلاقات ، وهذا الاتحاد الكامل لوعيها مع وعي شخص آخر ،
هما اللذان يشكلان بالنسبة الى الذات وسيلة للاهتمام الى ذاتها من
جديد . كما أن هذا النسيان للذات هو الذي يجعل من يحب يجد في
شخص آخر مبررات وجوده ، من خلال تمتعه بذاته في هذا الآخر ،
وهذا ما يضيف على الحب طابعه اللامتناهي ، ويمكن أن نبحث عن الجمال
من خلال الخيال الذي يخلق حوله علاقة الحب عالما كاملا فيرد كل شيء
الى هذه الدائرة .

ويلاحظ هيجل أن الفن الكلاسيكي لا يعرف هذه الجوانب الداخلية
للذات كما تتجلى في عاطفة الحب ، فحتى حين يتخذ الفن الكلاسيكي من
الحب موضوعا له ، فإنه لا يتوقف الا عند جانب اللذة الحسية فقط فمثلا
هو ميريوس يعتقد أن الحب في أنبل أشكاله هو الحب الذي يقوم في
الزواج ، أو في ملامح امرأة مثل بنيلوبة Penelope (*) أي امرأة تتصف
بصفات أخلاقية ، وفي قصائد سافو Sapho ترتفع لغة الحب الى مستوى
المعانة الغنائية ، ولكن ما تعبر عنه هو حرارة النار التي يفور بها الدم
أكثر منها حرارة الجوانب الداخلية للنفس وقوة العاطفة الصادرة
عن القلب .

ويريد هيجل أن يؤكد من خلال أمثلة كثيرة على أن المأساة الكلاسيكية
لم تعرف عاطفة الحب ، بالمعنى الرومانتيكي للكلمة ، لأن الجوانب الباطنية

Ibid : p. 562.

(١٦٩)

(*) هي زوجة أوليسيس ، ووالدة تيلياماك ، طوال العشرين سنة التي غاب فيها
أوليسيس ، رفقت طلاب يدها ، ولكنها قطعت على نفسها عهدا ، بأنها متى ما انتهت من
حياكة قطعة النسيج التي بين يديها ، تستختار واحدة منهم ، ولكنها كانت تفك في الليل
ما تحيكه بالنهار .

للتفسي عاتبة ، ونجد هذا في أعمال اسخيلوس وسوفوكليس ، فمثلا هيمون Haemon لم يدفعه هواه للتدخل لصالح انتيجونا عند أبيه وكذلك حين عالج يوربيدس الحب في مسرحية فيدرا Phaedra فصوره على أنه عاطفة شبه إجرامية . وفي الحضارة الرومانية ، كان يتم تصور الحب على أنه متعة جسدية فحسب ، بينما نجد مفهوم الحب الرومانتيكي ، يتضح في أعمال الشاعر بترارك Petrarach (١٣٠٤ - ١٣٧٤) حيث صيغ الحب بطابع ديني . وفي أعمال الشاعر الإيطالي دانتي Dante الذي خلده حب لباتريس بورتيناري (١٢٦٥ - ١٢٩٠) في ملحمة الكوميديا الإلهية (١٧٠) ، حيث ينقلب الحب إلى عاطفة دينية ، وهناك بعض الصراعات التي تنشأ نتيجة الحب ، مثل النزاع الذي ينشأ بين الحب والشرف ، فكثيرا ما يستلزم واجب الشرف التضحية بالحب ، مثل زواج رجل غني من فتاة فقيرة الذي قد يعد مخالفا للشرف . ويمكن أن تدخل مصالح الدولة وحب الوطن وواجبات الأسرة في تناقض مع الحب ، وقد حاولت المسرحيات والنقص والروايات الحديثة تصوير هذا النوع من الصراعات والمنازعات الخارجية ، لكي تثير اهتمامنا بالعشاق الخائبين (١٧١) .

أما الوفاء فهو العامل الثالث في الذاتية الرومانتيكية على نحو ما تظهر في العالم الدنيوي ، والوفاء Fidelity هو العاطفة التي تربط التابع بشخصية سيده ، مع احتفاظه باستقلاله الذاتي ، ويوجد الوفاء في العصور القديمة ، وقد أبرز شكسبير في مسرحية الملك لير King Lear الوفاء الرومانتيكي ، هذا الوفاء الذي تحتفظ فيه الذات - رغم إخلاصها للرئيس أو الأمير أو الملك - بحريتها واستقلالها ، ولهذا فهو يلعب دورا كبيرا في أخلاق الفروسية ، حيث لعبت فروسية الوفاء - في العصور الوسطى - دورا كبيرا في صياغة الملكية والحقوق والاستقلال الشخصي وشرف الفرد ، وقد يدخل الوفاء في نزاع مع الشرف ، أو مع عاطفة الحب ، أو مع أي ظروف خارجية أو داخلية ، وموقف الفرد قد يتغير تبعاً لموقفه ، فمثلا الفارس الوفي للملكه يطيعه متى كان عادلا ، ويقاومه إذا كان ظالما ، ولهذا فإن الوفاء موقف متغير وليس ثابتا عند شكل معين ، فالفرد قد يختار بين وفاء لشرفه ، أو وفاء للملكه أو سيده ، وهذا ما يؤكد - في النهاية - استقلال الفرد (١٧٢) .

Ibid : p. 564.

(١٧٠)

Ibid : p. 568.

(١٧١)

Ibid : pp. 469-570.

(١٧٢)

ونلاحظ أن هذه الدائرة - دائرة أخلاق الفروسية التي تتمثل في عاطفة الشرف والحب والوفاء - تمثل انتقال الذاتية من الباطن الديني إلى الحياة الروحية في العالم الدنيوي ، ولكن يبقى كل منهما مرتبطا بالآخر ، ومن خلال هذا الانتقال اتسعت إمكانيات التعبير عن الباطن لتتناول آلاف المواقف المختلفة ، وتصوير العلاقات المتباينة للإنسان ، وأصبح الفن يتغلغل في تفاصيل الحياة الانسانية المختلفة ، وهذا ما يتضح في أعمال شكسبير التي صورت كثيرا من تفاصيل حياة الإنسان ، بل إن الفن استمر من حياة المسيح كثيرا من الأحداث العرضية وصورها .

ج (الاستقلال الشكلي لمميزات الفردية :

The Formal Independence of Individual Characteristics

بعد أن عرض هيجل للمرحلة الأولى للفن الرومانتيكي كما يتبدى في الجانب الباطني ، في المجال الديني ، ثم انتقله إلى أخلاق الفروسية في المجال الدنيوي ، في المرحلة الثانية ، فإنه ينتقل - في المرحلة الثالثة - إلى تصوير الكيفية التي كان يعامل بها الفن الرومانتيكي مع الجوانب الأخرى من الوجود الانساني ، الداخلي والخارجي ، والكيفية التي يتصور بها الطبيعة ومدلولها بالنسبة إلى حياة الإنسان الباطنية ، فلقد تلاشت الموضوعات الدينية وتلاشت الفروسية أيضا - في هذه المرحلة - وأصبح الإنسان ينزع إلى اكتشاف مصدر الذات في كل ما هو كائن ، أي في الجوانب المتناهية من الإنسان ، ولذلك فقد عبر في رسم الصور الشخصية Portrait عن الرسم الدقيق لسماوات الإنسان في امتلائه الحيوي ، بوصفه انبثاقا عن روح الإنسان الصرف ، ولهذا فإن التطرف في إبراز التفاصيل الدقيقة هو الذي أدى إلى انحلال الفن الرومانتيكي ، لأنه حرص على تصوير أشياء بارزة وميتة ، واعتمد على مهارة الفنان في إضفاء طابع رمزي خاص عليها ، وقد أدى هذا إلى التحلل الباطني لمادة الفن ، وأدى إلى الفصل بين عناصر العمل الفني وأجزائه التكوينية (١٧٣) .

ويتحدث هيجل عن انحلال الفن الرومانتيكي - في المرحلة الثالثة - من خلال ثلاثة موضوعات رئيسية : أولها : يتحدث عن الاستقلال الشكلي للشخصية الفردية ، فالإنسان في هذه المرحلة ينظر لنفسه بوصفه عالما قائما بذاته ، ومنغلقا على نفسه ، ونتيجة لهذا التصور الذي يكونه الإنسان عن ذاته فإن هيجل ينتقل للنتائج المترتبة على استقلال الفرد

استقلالاً شكلياً ، فيدرس - فى ثانيهما - علاقة هذه الشخصية التى تتمتع بظايع استقلال فردى بالأوضاع والمواقف والأحداث والأعمال ، ثم يدرس فى الموضوع الثالث ، النتائج المترتبة على انعزال الانسان عن المواقف والأحداث التى يمر بها ، فيعرض للمظاهر التى تبدو غير مترابطة ، وتفصح عن انحلال الفن نفسه ، لأن الفن يسعى - منذ الآن - الى تصور الواقع المتبدل كما هو ، وتصوير الموضوعات كما هى كائنة بالفعل بخصوصياتها العارضة والفردية ، ولذلك يلجأ الفن الى الفكاهة والكوميديا - التى هى تشويه للواقع - لكى يرفع من شأن هذا الواقع من خلال سحر الفن ، وهذا يعنى - من وجهة نظر هيكل - نهاية السيطرة الخلاقة للمذاتية الفنية على الشكل والمضمون فى العمل الفنى (١٧٤) .

ففى الموضوع الأول وهو الاستقلال الذاتى للشخصية الفردية ، يعرض هيكل لشكلين من أشكال الاستقلال الذاتى للشخصية الفردية ، أولهما : هو شكل الشخصية الخاصة التى تنزع عنها صورها الكلية ، وتتصرف وفق مصالحها المذاتية الخاصة دون أن تُعبأ بشيء ، فهى شخصية تتصرف فى سلوكها بلا تفكير ، وفقاً لطبيعتها التى هى عليها ، وهى لا تستند الى أى مبدأ أعلى ، ولا تبحث عن تبريرها فى أى عنصر جوهري ، نها تركز الى ذاتها الضيقة فحسب ، وهذا الاستناد الى الذات الضيقة فى السلوك قد ينتج عنه تأكيد الذات ، وقد ينتج عنه أيضاً هلاك الشخصية ذاتها حين تسير الشخصية وفق هواها ، وهذا النوع من الاستقلال لا يتأتى الا حين يتراجع الالهى والجوهري والكل فى سلوك الانسان الى الخلف ، وتصدر النفس الانسانية بهمومها الخاصة أهداف الحياة وقد رسم شكسبير شخصيات كثيرة تحد لنا هذا النوع من الاستقلال الذاتى للشخصية الفردية ، فنجد لدى مكبث Mecketh (*) وعطيل Othello وريتشارد الثالث Richard III شخصيات لا مكان للتدين والأخلاق بالمعنى المحدد لهذه الكلمة فى حياتهم ، فهم لا يأتون الأفعال بهدف تصالح دينى للانسان مع ذاته ، بل يسعون الى تحقيق أهدافهم الخاصة ، ولا يرضخون لأى منطق سوى منطق أنفسهم وهواهم (١٧٥) ، فمثلاً شخصية مكبث يتسلط عليها بأسرها ، هوى الطموح ، فلا يتردد فى اقتراف الجرائم من أجل تحقيق ما يريد . بحيث لا نستطيع ان نفصل بين الشخصية ، وبين ما تريد تحقيقه على المستوى الفردى ، ولهذا فان

Ibid : p. 575.

(١٧٤)

(*) يرى هيكل ان جرائم مكبث ليست وليدة الساحرات ، وانما الساحرات الشريرات هى التشخيص الشعري لارادته العنيدة المتصلبة التى لا يردعها ضمير .

Ibid : p. 578.

(١٧٥)

هذه الشخصية لا تنضب لأى صوت سوى صوت هواها ، فلا يوجد شيء يوقف مكبث عن تحقيق هدفه ، فهو لا يحترم قداسة الجلالة الملكية ، ولا يفهم قرب ساعة هلاكه ، وإنما هو مصمم على بلوغ هدفه ، ضاربا عرض الحائط بأية حقيقة أو شريعة الهية أو بشرية ، وينتهى الأمر بهذه الشخصية - التى تفتقد الى البعد الكلى - الى فقدان السيطرة على ذاتها ، نتيجة لأنها تركت قيادتها لهواها الخاص ، فتتعثر فى الواقع العينى ، وتسقط فى قدرها المحابث لها وهو هلاكها الأكيد ، لأنه تطور داخلى ينمو مع الشخصية لا تسمع أى صوت سوى صوت هواها الخاص ، فينتهى بها الى حالة من الهمجية والتحلل والانحيار ، نتيجة لعدم السيطرة على النفس ، والحل الوحيد الذى يمكن لهذه الشخصية أن تنفذها نفسها من هذا القدر *Fatum* الذى تضع نفسها فيه هو ان تتصالح مع كينونتها الداخلية اللامتناهية ، أى تعطى الفرصة لتفجر الجوانب اللانهاية فى الشخصية بدلا من أن تترك القيادة للجوانب الضيقة للشخصية (١٧٦) .

وثانيهما : هو شكل الشخصية الجوهرية الكلية ، التى تنطوى على ذاتها ، بحيث لا تظهر أى خلية من خلجاتها الداخلية من خلال أى علاقة خارجية ، فهى عاجزة عن تجاوز الجوانب الباطنية للنفس وإظهارها وتطورها ، وهذه الشخصية هى عكس الشخصية التى أشرنا إليها سابقا والتى تنحصر فى همومها الفردية الضيقة ، لأن هذه الشخصية الكلية لا تترك نفسها لفعل من أجل هدفها الخاص كما كان الحال فى الشخصية الأولى ، وإنما تنطوى على الذات ، وبالتالي يغيب تفتحها الخارجى ، وينعدم أيضا توكيدها العينى والمنظور . ومثل هذه النفس كالحجر الكريم الذى تتم بعض النقاط البراقة عن وجوده ، ولكن بسرعة لمح البرق ، وهذه الشخصية العميقة اللامتناهية لا تحاول أن تعبر عن نفسها الا من خلال الصمت المعبّر ، والأفعال المعزلة البسيطة الساذجة ، التى لا تقصد أن يفهمها الآخرون ، ولذلك فهى تتطلب من الفنان الذى يريد أن يصورها نبوغا عظيما ، وموهبة كبيرة فى الأداء ، لأن هذه الشخصية لديها حساسية عميقة بالجوانب الجوهرية فى الظروف التى تحيط بها ، وهى لا تترك نفسها تتوه فى متاهة الاهتمامات والاعتبارات الخاصة والأهداف المتناهية ، لأنها منفصلة عنها ، متجاهلة لها ، ولا تسمح لخلجات القلب ومشاعر الحب والكراهية العادية أن تلهيها عما هى فيه . ولكن لابد أن تأتى لحظة وتنفج فيها هذه الشخصية على الخارج من خلال عاطفة تشد ذاتها إليها بقوة غير متوقعة وترهن بها سعادتها وشقاها ، وتنتمى أروع إبداعات الفن الرومانتيكى الى هذه الفئة من الشخصيات ، ولا سيما فى

إبداعات شكسبير مثل شخصية جولييت Juliet التي تبدو وكأنها وردة تفتحت مرة واحدة ، بكل أوراقها المطلوبة ، وكأنها - أيضا ينبوع داخلي ، انبثق فجأة وأظهر مضمونه الى الخارج . ويظهر أيضا في شخصيته ميرندا Miranda في مسرحية العاصفة لشكسبير أيضا ، بطلة شيلر ، ونلاحظ في هذه الشخصيات السابقة وكذلك تلكا Thecla أن الحب يؤلف بالنسبة اليها ولادة روحية ثانية ومخللا الى العالم وكشفا لجوانبها الداخلية الخاصة . وهذه الشخصية تكون أسيرة للصراع بين داخلها والعالم الخارجى ، ونتيجة لانطوائها وقلة خبراتها بالواقع الخارجى فانها تعجز عن اتخاذ قرار معقول حين تواجه أزمة ما ، ويظهر هذا واضحا في شخصية هاملت (١٧٧) .

ويتضح لنا من عرض الشكلين اللذين يتبدى فيهما الاستقلال الذاتى للشخصية الفردية ، أن الطباع الفردية للانسان تقدم حقا واسعا للتمثيل الفنى ، ولكن على الفنان - فى اختياره لهذه الشخصيات - أى يحترس من الوقوع فى خطر التسطيع وانتاج أعمال فنية جوفاء ، لهذا كان عدد الفنانين الذين يملكون التعبير عن الحقيقة من خلال الطباع البشرية قليلا .

بعد أن وصف هيجل الكيفيات التى يتجلى بها استقلال الشخصية الفردية من الداخل فانه يرصد علاقتها بالخارج ، أى موقف الشخصية من الظروف والمنازعات التى تخوض غمارها ، ويرى هيجل ان الطريقة التى تتصرف بها الذات الداخلية بصفة عامة تتصف بطابع المغامرة Adventure فى اطار الواقع العينى ، والمغامرة - هنا - تكون نتيجة لانسحاب الروح من العالم الظاهرى الخارجى وانكفائه على ذاته ، ونتيجة لتناقضه مع الواقع الخارجى ، ولذلك يستحيل عليه الاتحاد مع الواقع الخارجى وتآليف كل واحد ، ولهذا تبدو الصراعات بالنسبة للشخصية الفردية ذات الاستقلال الذاتى معقدة ومتشعبة ، ولهذا يأخذ الانسحاب جانب المغامرة ، ولهذا تبدو الأعمال البشرية وكأنها تخضع للمصادفة مع الواقع الخارجى واتفاقاته العارضة (١٧٨) . والمثال الشهير الذى يقدمه هيجل لشرح جانب المغامرة الذى يميز الفعل الانسانى فى هذه المرحلة هو الحملات الصليبية ونبعث فكرة الحملات الصليبية من حرص العالم الرومانتيكى على تحقيق المهمة المطلقة الوحيدة وهى : نشر المسيحية وإيقاظ روح الجماعة وإطلاقها . وقد أعقبت هذه المهمة فى العصور الوسطى مهمة

Ibid : pp. 581-582.

(١٧٧)

Ibid : p. 586.

(١٧٨)

الفروسية المسيحية واجلاء المغاربة والعرب والمسلمين - بوجه عام - عن البلاد المسيحية ، ثم جاءت مهمة الحملات الصليبية التي تهدف الى الاستيلاء على الأماكن المقدسة ، ولكن هذا الهدف لم يكن انسانيا ، بل معنى الواسع والحقيقي للكلمة ، بل كان هدفا ينبع من طموح أفراد بعينهم ، والحملات الصليبية - من وجهة نظر هيجل - هي مغامرة للعصر الوسيط المسيحي ، مغامرة عجيبة ومتنافرة ، يمكن اصفاء طابع روجي عليها ، ولكنها ليس لها هدف روجي حقيقي ، ولذلك فهي تخدم المسيحيين بأعمالها وصفاتها ، وذلك لأن الهدف الذي نشدته الحملات الصليبية كان هدفا خارجيا ، خاويا من كل مضمون ، وهو يتناقض مع مفهوم المسيحية الحقيقية ، لأن المسيحية لا يمكن أن تطلب خلاصها - في هدف خارجي - وانما في الروح ، أي في المسيح ، الذي له واقعه الحي في نفوس المؤمنين ، وليس في قبره ، أو في الأماكن الحسية لمقامه الزمني . ولهذا فالهدف الروجي للحملات الصليبية يتناقض مع الهدف الدنيوي الذي يسعى للاقتناء ، ولهذا فقد حاولوا أن يبرروا الاهداف الدنيوية في غزو الأماكن الخارجية بذرائع دينية (١٧٩) . وقد انعكس هذا التناقض على الطابع المتنافر واللامنتقي للحملات الصليبية ، ولهذا نجد التناقضات متراصة جنبا الى جنب ، وهكذا انحط الورع الى فظاعة همجية ، وقد عبر عن هذا فرانسوا دي ساتربريان (١٧٦٨ - ١٨٤٨) في كتاباته « عبقرية المسيحية » ، عن ضلال الروح ، وزعم أن المسيحية لابد أن تبرأ منه ، كمن تعود الى الحياة المليئة بالصحة للواقع العيني ، لأن هناك هدفا أسمي لابد من تحقيقه في داخل الانسان ، وهو تحرره الداخلي الخاص ، وقد حاول دانتي في الكوميديا الالهية أن يصبر عن هذا ، من وجهة نظر العالم الكاثوليكي ، وهو يقودنا عبر الجحيم والمطهر والجنة ، وبالرغم من أن هذا العمل يتسم بطابع كلي متلاحم الا أنه غنى بالمشاهد الغريبة والمغامرات من كل نوع ، وهو يعرض علينا عددا لا متناه من الشخصيات الفردية في خصوصياتها ، ويصدر عليها أحكام الادانة والبراءة ، ويعطي لنفسه الحق في ارسال أي انسان الى الجحيم أو الى الجنة (٨٠) .

وهذا السعي وراء المغامرات نتيجة لأهداف خيالية لا تمت بصلة الى الواقع ، لأن مصدرها هو الخيال الذاتي الذي يظهر في أعمال ، ويخلق مواقف يهيمن عليها الطابع الكوميدي وبذلك نشهد انحلال الفروسية ، وهذا ما نجده في أعماله لودوفيكو آريوستو Ariosto الشاعر الايطالي

Ibid : p. 587.

(١٧٩)

Ibid : p. 589.

(١٨٠)

(١٤٧٤ - ١٩٣٣) (مؤلف ملحمة رولان الحائق) ، وفى عمل سرفانتس (دون كيخوته) ، حيث يصور التعارض الهزلى بين عالم منظم وفق العقل ومنطق ينبع من طبيعة هذا العالم ، وبين نفس متوحدة تزعم أنها تريد إعادة خلق هذا العالم من خلال أخلاق الفروسية . ويشئى هيجل على سرفانتس ، بل ويشئى به بشكسبير ، لأن سرفانتس Cervantes عرف كيف يقدم بطله بوصفه ذا طبيعة نبيلة وكريمة وغنية بالعطاء الروحى ، وعرف كيف يحرك فينا الاهتمام الحقيقى به . ودون كيخوته - رغم الطابع الوهمى للقضية التى يدافع عنها - واثق من نفسه ثقة ذات طابع كوميدى ، ولكن هذه الثقة - بخصال وسمات طبيعية فى منتهى الجمال ، تمت بصلة الى العبقرية ، وبينما يسعى سرفانتس الى السخرية من الفروسية الرومانتيكية ومن موضوعها ، بشكل يكشف عن تناقضاتها ، نجد أريوستو الايطالى يكتفى بالضحك السهل ، ولهذا تؤلف مغامرات دون كيخوته النواة التى تلتف حولها كثير من القصص الرومانتيكية اللطيفة ، الغرض منها إبراز القيمة الحقيقية للأشياء التى تأخذ مظهرها كوميديا . ويعنى هذا كله انحلال الرؤية الرومانتيكية للعالم ، فى الأشكال الفنية التى قلعت الوضع الكوميدى الذى تبدو عليه أخلاق الفروسية الرومانتيكية وسط هذا العالم الجديد ، الذى لم يعد يخضع للمصادفة وتقلباتها وإنما يخضع العالم الجديد لنظام يستقر ، هو نظام المجتمع البورجوازي والدولة ، ولذلك حلت الشرطة والمحاكم والجيش والحكومة محل الأهداف الخيالية التى كان ينشئها الفرسان (١٨١) . وبحكم هذا ظراً على أبطال الروايات الحديثة تحول عميق . فأصبحوا أفرادا يعارضون بحبهم وشرقهم وتوحدتهم - النظام القائم والواقع النثرى من أجل عالم أفضل . ولهذا أصبح الفن يحاول تغيير العالم ، أو تحسين صورته على الأقل ، التى تتنافى مع الفرد وتقهره .

ويمكن أن يتساءل بعد ذلك : كيف تم انحلال الفن الرومانتيكى قلعياً من الداخل ؟

يرى هيجل أن من أهم أسباب انحلال الفن الرومانتيكى من الداخل وقوعه فى المحاكاة الذاتية للواقع الخارجى (The Subjective Artistic Imitation of the Existent Present) مهما كان هذا الواقع تافهاً ونثرياً ، ويحاول الفن اضافة الطابع النبيل على كل الأشياء

العادية الموجودة في الواقع الراهن ، وهكذا تم إنتاج أعمال فنية تعتمد على الموصف وتريد العودة الى الطبيعة وتعتمد وصف الأشياء العرضية والجزئية والمباشرة المتجردة من الجمال الذاتي ، ولأن هذه الموضوعات لا يمكن أن تقدم فنا يمكن أن يتقبله أحد ، اعتمد الفنانون والشعراء على موهبتهم الخاصة في وصف هذه الموضوعات ، بحيث تبدو مثيرة للاهتمام ، وتكون في متناول الإدراك ، ولكن رغم هذا يتحفظ هيجل في إطلاق صفة الفن بالمعنى المحدد لهذه الكلمة على هذه الإبداعات الوصفية ، ولكنه يستثنى من ذلك فن الرسم الهولندي ، الذي رغم أنه يصف الحياة اليومية للشعب الهولندي ، إلا أنه يستحق أن نطلق عليه صفة الفن الأصيل بكل جدارة ، لأنه يسعى من وراء وصف المظاهر العادية للحياة اليومية الهولندية ، إلى الكشف عن الطابع الباطني العميق لروح الشعب الهولندي ، فالفنان الهولندي لا يقوم لنا وصفه الذاتي للمظاهر الخارجية الراحنة ، وإنما يكشف عن باطن شعبه الذي ينتمي إليه . ولذلك نشعر أمام الرسم الهولندي أننا أمام موسيقى موضوعية وليس مجرد وصف ذاتي يظهر به الفنان موهبته الفائقة ، والفنان لا يطبق هذه لذاتية على وسائل التمثيل الخارجية فحسب ، وإنما على المضمون أيضا ، ولهذا يسقط الفن الرومانتيكي في الفكاهة الذاتية Subjective Humour وهي أحد أسباب انحلال صورة الفن الرومانتيكي بشكل خاص (١٨٢) .

وفي الفكاهة Humour لا يكون هدف الفنان هو تقديم شكل فني مكتمل يعبر عن مضمون موضوعي ، وإنما الهدف هو إبراز مدى خفة روح الفنان ، ولذلك يترك الفنان ذاته في العمل الفني تجمع بين الأشياء الغريبة ليثير الكوميديا ، ويلقى في الوقت نفسه التلاحم المستقر للأشياء ، ولذلك يصبح التمثيل الفني لعبا بالأشياء ، تشويها وقلبا للموضوعات ، ونتيجة لهذا فكثيرا ما يقع الفنان في التسطيع إذا ترك القيادة لسنخريته على حساب الموضوع الذي يتناوله . ولا يعني هذا رفض هيجل للفكاهة ، لكنه يميز بين الفكاهة التي تؤدي إلى التسطيع ، وبين الفكاهة التي نجدها لدى شتيرن (١٧٢٣ - ١٧٦٨) التي تخدم العمل الفني ، لأنه ليس فيها غلو ولا إسراف .

وهكذا نصل إلى نهاية الفن الرومانتيكي ، أي إلى بداية الفن الحديث الذي يعرفه هيجل بأنه الفن الذي تكف فيه ذاتية الفنان عن الرضوخ للشروط المحددة لهذا المضمون أو ذاك ، أو لهذا الشكل أو ذاك ، لتكون

هي المسيطرة على كل منهما ، مع الاحتفاظ بكامل حريتها في الاختيار والابداع (١٨٣) .

تعقيب :

بعد هذه الرحلة الطويلة والغنية مع تاريخ الفن بأشكاله وموضوعاته المختلفة ، التي هي في الوقت نفسه تاريخ للحضارة الانسانية في وعيها بذاتها ، ووعيها بالعالم من حولها ، ووعيها بالمثلث أيضا ، لابد أن نقف وننتسأل : ما هي صورة الفن الراهنة ؟ ، وما هو موقع الفن من الحياة المعاصرة ؟ وهل قال هيجل بنظرية موت الفن في العصر الحاضر ليفسح المجال لأشكال أخرى تقدم الحقيقة مثل الفكر ؟ لكن قبل أن أجيب عن هذه التساؤلات أوضح أمرين : أولهما : أن السبب الذي جعل عرضي لهذه الرحلة مع تاريخ الفن عند هيجل يبدو طويلا ومجهدا ، هو حرصى الشديد على تقديم صورة أمينة لتاريخ الفن وحاولت - قدر الامكان - ألا أترك قضية طرحها هيجل من قضايا تاريخ الفن والحضارة الا وأشرت اليها ، لاسيما أنه لم تقدم دراسة مسببة - فيما أعلم باللغة العربية حول هذا الموضوع . وثانيهما : أن تاريخ الفن عند هيجل له طابع جدلي خاص ، شديد التركيب والتعقيد ، ويختلف عن محاولات كثيرة حاولت أن تؤرخ للفن من وجهة نظر أحادية ، بينما نجد هيجل يؤرخ لتطور أشكال الفن وموضوعاته ومضامينه ، وهو يرى أن هناك علاقة ضرورية بين رؤية الانسان للعالم في فترة تاريخية ، وشروط تاريخية واجتماعية محددة ، وبين أشكال الفن وموضوعاته .

ويمكن أن نلاحظ أن الأساس الذي بنى عليه هيجل تصوره لتطور الفن تطورا منطقيا هو مبدأ الحرية ، فهناك علاقة ضرورية بين تفتح الفن منذ بدايته حتى الآن ، وبين الحرية ، فمثلا في المرحلة الأولى من الرمزية اللاوعية التي يخرجها هيجل من دائرة الفن ، ويرى أنها تمهد له ، نجد أن الروح لم يكن حرا في ذاته ، ولا سيما في الشرق الفن ، ويرى أنها تمهد له ، نجد أن الروح لم يكن حرا في ذاته (١٨٤) ، وسيما في الشرق

Ibid : p. 602.

(١٨٣)

(١٨٤) « حين أكد هيجل أن أول مراحل الفن رمزية ، فقد كان يشير الى ان بعض الفنون لم تكن تملك من الحرية الا ما تستطيع ان تعبر به عن ذلك الجانب الخاص من التجربة الذي كان يتمتع بالقبول الكهنوتي » .

انظر جون ديوي : الفن كخبرة ، ترجمة : د. زكريا ابراهيم ، مراجعة د. زكي نجيب ، دار النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٢٥٥ .

ولهذا فقد حاول الفن الرمزي أن يطلب المطلق في عالم الطبيعة ونتيجة لاقتياده الحرية وعدم قدرته على السيطرة على الطبيعة ، تصور أن الطبيعة ذات طابع إلهي . بينما حين اكتسب الإنسان حريته نجده - في الفن الكلاسيكي - يمثل الآلهة الإغريقية في الشكل الإنساني ، ولكنه جعلها تتخلق فوق الاهتمامات البشرية ، وحين اكتسب الإنسان حريته العميقة ، انتهى به الأمر في الفن الرومانتيكي إلى تمثيل الروح على أنه داخلية عميقة خالصة ، وهكذا فإن هناك علاقة ضرورية بين رؤية الإنسان للعالم التي تلهمه الدين وتكون الروح الجوهري الشعوب والعصور وبين الحرية ، وبالتالي تجد تعبيرها في الفن ، وفي سائر ميادين الحياة ، ويرى هيجل أن مهمة كل إنسان - بوصفه ابن عصره - أن يعبره في مختلف ميادين نشاطه عن المضمون الجوهري لعصره ، وكذلك فإن رسالة الفن أو الفنان مادام وثيق الصلة بديانة شعبه وعصره ، وبرويته للعالم أن يعبر عن روح الشعب . ولذلك فالمهم عند هيجل هو أن يكون الفنان واعيا بمضمون عصره ، وأن يتصوره في وعيه على أنه الحقيقة ، ويجد فيه المؤشر الذي يهديه إلى الطريقة الضرورية التي ينبغي تمثيله بها . ويمكن للفنان أن يقف موقف المعارضة من مضمون عصره الذي استنفذ أغراضه ، وظهر واضحا في الفن والفكر ، كما هو الحال لدى سرفانتس حين نقد أخلاق اللروسية سعيا نحو تجاوزها ، لأن عصره استنفذ كل السمات والأغراض التي يمكن أن تقدمها أخلاق اللروسية ، ولم تعد ملائمة له . والحركة المعارضة التي يمكن أن يقوم بها الفن اكتسبت أهمية خاصة في الأزمنة الحديثة ، لأنه في عصرنا الحاضر ، لم تعد هناك قاعدة معينة للإبداع الفني ، لأن الفنانين اكتسبوا روحا نقدية بعد أن جربوا كل الأشكال الخاصة للفن الرومانتيكي ، وقد أصبح التعلق بمضمون خاص ، وبنمط تعبيرى ذي صلة بهذا المضمون ، أمرا من أمور الماضي ، بالنسبة للفنان الحديث ، وأصبح الفن أداة حرة يستطيع الفنان تطبيقها - حسب موهبته الفنية - على أى مضمون كان ، مهما كانت طبيعة . وأصبح الفنان يتحرك بحرية فوق الأشكال والصور الشائعة ، وتحرر من المضامين التي كانت تفرض نفسها فيما سبق على وعيه بوصفها موضوعات مقدسة وألزمية . ولذلك يمكن - على ضوء هذا - فهم البانوراما المتعددة لموضوعات الفن وأشكاله في عصرنا الراهن ، بينما كنا نجد في العصور الماضية ، التزام الفنانين بتصوير موضوعات معينة ذات أهمية مطلقة ، بينما الآن فكل موضوع تبدو أهميته نسبية بالنسبة لكل فنان ، ولهذا يتصرف الفنان أزاء مضمونه وكأنه كاتب مسرحي يحرك وينطق أشخاصا آخرين غرباء عنه . وأصبح الفنان يستلهم عبقريته - الجاهزة - في صياغة الموضوعات التي تعرض له . وأصبح من الصعب أن يتطابق الفنان

باطنيا مع الموضوع الذى يقدمه فى عمله الفنى ، حتى لو اعتنق دينا ما من أجل ذلك .

وكل ما يطلبه هيجل من الفنان وهو يتصدى لابتداع عمله الفنى . أن يسأل نفسه أين موقعه من هذا المضمون الذى يعرض نفسه عليه ، لأن تحديد الفنان لذاته وثقته بها يحرر من التصورات المسبقة والأشكال البالية ، ويجعله حرا وهو يبدع عمله الفنى ، وبالتالي يتحرر من الأحكام المسبقة ، فيضفى على أعماله مضمونا جديدا أسمى وأرفع ، وينبع من روحه الخلاقة التى تنقل روح عصره والأخلاق السائدة فيه ، فصورة الفن فى عصرنا الراهن ، تتعاشى فى داخلها الأنماط المختلفة للفن ، وتتعايش المضمون أيضا ، فالفنان الذى يتحرر من فنون الماضى النابعة من عصرها ، يكون أقدر على رؤية عصره ، والتحرر يعنى هذا الاستيعاب والتجاوز ، بينما يحاول بعض الفنانين - غير الموهوبين - أن يقلدوا شكسبير أو دانتي ، وهذه أعمال لا تتكرر أبدا ، وإنما تأتى مرة واحدة ، ولا يمكن أن تقدم نحتا كالنحت اليونانى القديم ، وليست هناك قيمة لأن نتيجة اليوم ، لأن المضمون الذى كان يعبر عنه النحت الاغريقى لم يعد موجودا اليوم . فرسالة الفن الوحيدة - طبقا لمفهوم هيجل - هو أن يضفى الفنان صفة الحاضر ، بصورة عينية على ما يملك مضمون عينيا .

وهكذا يبين لنا أن هيجل لم يقل بنظرية موت الفن ولكنه قال بتضاؤل دوره فى الحياة إذا قارناه بالدور الذى كان يلعبه الفن فى العصور القديمة ، والدليل على ذلك آخر فقرة يرصد فيها هيجل نهاية الفن الرومانتيكى ، وحلول فى جديده له سماته المختلفة الحضارية والجمالية هو الفن الحديث يقول هيجل : هكذا تصل الى نهاية الفن الرومانتيكى ، الى نقطة بداية الأزمنة الحديثة ، التى تؤكد الحقيقة التالية ، وهى أن ذاتية الفنان لا تخضع لهذا المضمون أو ذاك ، أو لهذا الشكل أو ذاك ، وإنما هى المسيطرة على كل منهما ، وفى الوقت نفسه ، تحتفظ بحريتها الكاملة فى الانتاج والاختيار (١٨٥) .

الفصل السادس

نسق الفنون الجميلة ودلالاتها الميتافيزيقية

مدخل :

قدمت فى الفصول السابقة مفهوم هيغل عن الجمال والفن ، وبينت شروط الجمال والفن الحقيقيين لديه ، وفى هذا الفصل ، أدرس الأشكال المتباينة للجمال وقد تعينت فى مجموعة من الفنون الخاصة . والحقيقة أن نسق الفنون الجميلة - عند هيغل - يرتبط بمجمل مفاهيمه السابقة ، لأنه ينظم الفنون الجميلة فى نسق هرمى يخضع لنظريته الخاصة بتطور الفن تطوراً منطقياً - من النمط الرمز إلى النمط الكلاسيكى ، ثم إلى النمط الرومانتيكى - التى تتحقق من خلالها فكرة الجمال ، ولهذا يتداخل مذهبه فى نسق الفنون بتاريخ الفن لديه ، فيصبحان وجهين لعملية جدلية واحدة (١) ، والفنون الخاصة التى يشير إليها هيغل - وهى العمارة والنحت والتصوير والموسيقى والشعر - تمثل التجسيد الحسى لفكرة الجمال ، التى سبق الإشارة إليها ، وهذا التجسيد الحسى نفسه ، يمثل لحظة جوهرية فى الفكرة الشاملة عن الفن ، ولهذا فإن الفن لا يمكن أن يظل فكرة مجردة فحسب ، بل لابد أن يظهر فى الوجود الفعل الحسى بوصفه موضوعاً للحواس (٢) . وهكذا يتبين مدى ارتباط نسق الفنون عند هيغل بفلسفته الميتافيزيقية ، كما هى مرتبطة - أيضاً - بتاريخ

(١) د. أميرة حلمي مطر : فلسفة الجمال ، ص ١٢٥ .

(٢) ستيمس : فلسفة هيغل ، الترجمة العربية ، ص ٦٣٦ .

الفن ، لأن الفن في أنواعه وأشكاله ، ينطوى على تقدم وعلى تطور منطقي من الإشكال الدنيا للفن الى الأشكال العليا ، هذا التطور الذي يفصح عن نفسه في أنماط وصور الفن الثلاث التي أشرت إليها - بالتفصيل - في الفصل السابق ، وكذلك فإن الفنون الجزئية ترتب وتنظم في تسلسل ضروري مرتبط بتاريخ الفن (٣) ، لأنه إذا نظرنا الى كل فن على حدة ، سنجد أنه ينطوى على تطور مماثل ، وكل فن يخضع لصيرورة محاثية له ، بمعنى أنه لكل فن مرحلة تفتحه وازدهاره ، من حيث هو فن ، اذ تسبق هذه المرحلة مرحلة تهيئة وتحضير ، وتسبقها مرحلة أفول واضمحلال ، وهذا يعني أن الانتاج الفني بوصفه أعمالا منبثقة عن الروح ، يخضع للمراحل المنطقية التي تمر بها كل صورة من صور الفن ، ولهذا فكل فن من الفنون بداية وتطور واكتمال وانحطاط (٤) . ويخضع ترتيب الفنون عند هيجل لمبدأ أساسي هو العلاقة بين الروح والمادة ، أو المضمون والشكل ، فلقد كانت المادة تغطي على الروح في الفن الرمزي ، ووقفت المادة والروح على مستوى واحد في صورة الفن الكلاسيكي ، ثم سيطر الروح وساد في الفن الرومانتيكي . وهذا المبدأ - نفسه - هو الذي يحكم تطور الفنون الجزئية ولذلك فإن أول فن يبدأ به هيجل هو فن العمارة Architecture بوصفه أقدم الفنون ، وأكثرها تعبيرا عن الصورة الرمزية للفن . ثم يتحدث هيجل عن فن النحت Sculpture بوصفه الفن الذي يعبر عن الصورة الكلاسيكية ، نتيجة لاتحاد الشكل والمضمون ، أما التصوير Painting والموسيقى Music والشعر Poetry فهي من الفنون الرومانتيكية ، لأنه يكاد ينمحي فيها الجانب المادي وتغطي الروح ، ولهذا فهي تلقب بالفنون الذاتية لحياة الروح ، ويعتبر الشعر أسنى الفنون ، لأنه لا يعتمد على المادة الا لكي يشير الى الروح والتعبير عنه .

وقبل أن يستطرد هيجل في شرح نسقه الميتافيزيقي في ترتيب الفنون ، فانه يرد على الرأي الذي يزعم أن الفن قد بدأ بالبسيط Simple والطبيعي Natural فيبين أن الطبيعي (*) والبسيط يختلفان تماما عن

(٣) لهذا لجأ كثير من الباحثين الى عرض تحليل هيجل لكل فن ضمن حديثهم عن كل مرحلة من مراحل الفن ، انظر على سبيل المثال : كامنسكي Jack Kaminsky في كتابه Hegel on Art وكذلك نوks Knox .

(٤) Hegel : Aesthetics, Vol. II, 614.

(*) سبق أن اوضحت استبعاد هيجل للجمال الطبيعي لأنه ليس من ابداع الروح الانساني .

تصور الفن للأعمال الإبداعية ، ولذلك فإن البدايات البسيطة والطبيعية -
التي نلتقي بها في التاريخ الأنثروبولوجي للإنسان - لاتمت بصلة الى الفن
والجمال ، وذلك لأن الجمال يحتاج منذ بداياته - من حيث هو عمل
فنى - الى مهارة متقدمة ، ويتطلب تجارب عديدة ، وتدريباً طويلاً ،
والبساطة التي نلتقي بها في بعض الأعمال الفنية المعاصرة هي نتيجة
لتدريب طويل ، ولا يتم الوصول اليها الا بعد توسطات عديدة ، أى بعد
أن يتوصل الفنان الى الجوهرى ، ويستبعد التنوع والمبالغة ، ويركز على
أشياء بسيطة ومحددة (٥) . ولهذا لا يمكن اعتبار الأعمال البدائية أعمالاً
فنية بالمعنى المحدد لهذه الكلمة ، لأنها تحتوى على مضمون مجرد بشكل
أو بآخر ، ولأنها تفتقد الى الأسلوب Style ، وهو الذى يمثل الفن
الحقيقى ، فحين نقارن بين عمل فنى ما ، وبين عمل بدائى ، سنجد أن
الأول ينطوى على أسلوب ما ، سواء فى الموسيقى فى فن الشعر ، أو فى
استخدام الجسم البشرى فى التعبير فى فن النحت ، بينما نجد العمل
البدائى لا ينتج وفق أسلوب ما ، ولذلك تكثر فيه التفاصيل الثانوية ،
التي لا تبرز الجوهرى والكلى فى العمل الفنى ، ولهذا فإن الأعمال
البسيطة والطبيعية تمثل مرحلة ما قبل الفن ، بينما بداية الفن ارتبطت
باستيعاب الفنان لامكانيات المادة الوسيطة التي يصوغ من خلالها عمله
الفنى ، وبقصديّة الفنان فى أن يشف وينم كل جزء فى العمل الفنى عن
فكره الكلى وروحه (٦) . وهذا ما يطلق عليه هيجل اسم « الأسلوب المثالى
الجميل المحض The Ideal, Purely Beautiful Style » وهذا ما سبق
أن أوضحته فى أثناء الحديث عن فكرة الجمال ، حين بينت رؤية هيجل
عن دور الفن فى اضافة الطابع المثالى على الأشياء Idealization
أى التعبير عن الكلى والجوهرى . والمثال الذى يقدمه هيجل على ذلك
الفرق بين الأعمال البدائية والأعمال الفنية هو الفرق بين العمارة بمفهومها
البدائى ، التي تكثر من استخدام الكتل الضخمة ، وبين العمارة بمفهومها
الفنى ، التي تستخدم الكتل البسيطة والصغيرة وتؤدى الى الشعور بمظم
الحجم أيضا . ويقوم العمل الفنى الحقيقى على أساس التوازن بين اكتفاء
العمل الفنى بذاته ، وبين توجهه الى الخارج ، بمعنى أن يكون مفهوماً من
قبل الآخرين ، بينما لا نستطيع أن نفهم العمل البدائى دون أن يشرح
لنا صانعه الهدف منه .

Ibid : pp. 616-617.

(٥)

Hegel : op. cit., p. 615.

(٦)

ويمكن أن نتساءل : ماهو موقف هيغل من التصنيفات المختلفة (**)
 التي قدمها الفلاسفة وعلماء الجمال للفنون ؟ ، والحقيقة ان هيغل قد
 ناقش التصنيفات المختلفة التي سبقته ، والتي كانت سبباً ، وكعادة
 هيغل في مناقشة كثير من الاتجاهات ، قد لا يذكر اسم صاحب الاتجاه
 الذي يناقشه ، ولكن يمكن أن يفهم من السياق الذي يرد فيه ، فمثلا
 ينتقد تصنيف كانط وليسنج ، ويرى هيغل أن التصنيف الصحيح
 للفنون يجب أن ينبع من جوهر الأعماء الفنية نفسها (٧) ، لأن مضمون
 الفن واحد في جميع الحالات وهو الفكرة ، أو التعبير عن الحقيقة ،
 وهو بهذا يحدد موقفه من اتجاهين في تصنيف الفنون ، أولهما :
 الاتجاه الذي يرى أن الاختلاف بين الفنون يرجع الى الوسيط الحسي الذي
 يستعمله كل فن على حدة ، وبالتالي فإن الفنون تصنف طبقاً للوسائط
 المادية التي تتجلى فيها الفكرة ذاتها ، وثانيهما : الاتجاه الذي يصنف
 الفنون طبقاً للحواس التي تترك هذه المادة ، على أساس أن طبيعة الأعمال
 الفنية هي طبيعة حسية ، بمعنى أن الأعمال الفنية يمكن ادراكها الا من

(*) يختلف تصنيف هيغل للفنون وترتيبه لها عن التصنيفات التي نجدها في
 فلسفة الفن وعلم الجمال المعاصر ، فتصنيف كانط - على سبيل المثال - يختلف عن تصنيف
 هيغل من حيث ترتيب الفنون ، وتطورها ، ومن حيث الأساس الذي يقوم عليه التصنيف ،
 فكانت يصنف الفنون على أساس وسائل التعبير ، وهي الكلمة والحركة والصوت ، فتوجد
 لديه ثلاثة مجموعات للفنون هي : فنون اللغة وتشمل البلاغة والشعر ، وفنون الحركة
 وهي الفنون التشكيلية مثل العمارة والنحت والتصوير وفن تنسيق البساتين وأخيراً
 فنون اللعب بالاحساسات وتشمل الموسيقى وفن التلوين ، ولهذا فإن مكانة الفنون تختلف
 تماماً عن مكانتها في تصنيف هيغل ، أما التصنيفات المعاصرة فقد اختلفت عن الترتيب
 بالتفصيل ، وقد هذا الاتجاه في التصنيف ، ومن هذه التصنيفات المعاصرة ، تصنيف
 الهرمي للفنون ، واعتمدت على الحواس في تصنيف الفنون ، وهذا ما قد ناقشه هيغل
 بالتفصيل ، وقد هذا الاتجاه في التصنيف ومن هذه التصنيفات المعاصرة تصنيف
 نيدونسيل Nédoncelle وتصنيف سوريو Souriau ، ويقوم تصنيف نيدونسيل على
 أساس تنوع الاحساسات ، فيقول بوجود فنون لسية عقلية ، وأخرى سمعية وبصرية ،
 أما سوريو فإنه يرى أن الحواس قد تتداخل في تذوق الفن الواحد ، ولهذا فهو يقترح
 تصنيف الفنون على أساس الكيفيات الحسية الغالبة فيها ، فاللون يكون هو الصفة
 الغالبة في فن التصوير ، بينما الصوت هو الصفة الغالبة في الموسيقى
 ونلاحظ أن هذه التصنيفات وغيرها لا تركز الى أساس ميتافيزيقي ، بقدر ما تركز الى
 نظرة فاحصة الى الإبداعات الفنية ذاتها ، ومنهج هيغل في فلسفة الفن والجمال ، لا يقوم
 على أساس تأمل الأعمال الفنية واستنتاج سمات عامة للفن ، وإنما يقوم على أساس
 مفهومه لفكرة الجمال والفن ذاتها ، وهذا هو نفس موقف أفلاطون فهو لا يبدأ من الأشياء
 الجميلة ، وإنما من فكرة الجمال ذاتها ، ولزيد من التفاصيل حول تصنيف الفنون :

انظر : د . أميرة حلمي مطر : مقدمة في علم الجمال ، ص ١٢٢ وما بعدها .

Hegel : op. cit. p. 621.

(٧)

خلال الحواس . ويتوقف هيكل عند الاتجاه الثاني بالمناقشة والتحليل ، فيتساءل : هل يمكن الاعتماد على الحواس كلها في تصنيف الفنون ، أم أنه يمكن استبعاد بعض الحواس (٨) ؟ ويرى هيكل أنه لا يمكن الاعتماد على الحواس كلها في فهم الأعمال الفنية ، لأنه يجب استبعاد اللمس والشم والذوق ، لأن هذه الحواس تبعده الإنسان عن استيعاب الفن ، لأنها من طبيعة مغايرة لمفهوم الفن نفسه ، فاللمس Touch - يدخل الذات في الفعل ، أي يجعل الذات الفردية تتدخل في علاقة حسية مع التفاصيل المختلفة ، والفن ليس شيئاً حسياً خالصاً ، وإنما الروح يظهر في الجسي ، ولذلك لا يمكن تصنيف الفنون على أساس حاسة اللمس . وكذلك يفلت حريته ، ويقيم مع أي موضوع يتعامل معه علاقات عملية وواقعية ، بل أنه يجزئ الموضوع ويستهلكه ، ولهذا لا يمكن استخدام الذوق في تساؤل العمل الفني ، وإنما يمكن استخدامه في تذوق الأطعمة واعدادها ، والتعرف على الصفات الكيميائية للأشياء ، والعمل الفني لا يمكن أن يخضع للذوق ، لأن العمل الفني لا يمكن أن يتجزأ ، ولا بد أن يحتفظ باستقلاله الموضوعي تجاه المثلقي ، ولا يمكن أن يستهلك (٩) وكذلك الشم Smell لا يمكن أن يكون واسطة للدراك الفني ، لأن الموضوعات الفنية لا تعرض نفسها لحاسة الشم ، لأن الموضوعات التي تشم هي التي تبخر مع الهواء الذي نستنشق . أما السمع Hearing والبصر Sight ، فهما الخاصتان النظريتان التي يمكن أن يتم فهم العمل الفني من خلالهما ، ويضيف إليهما هيكل التمثل الحسي أو التصورات الحسية Sense-Perceptions والبصر يقيم مع الموضوعات علاقة نظرية خالصة ، من خلال الضوء أو النور Light ، الذي يترك للموضوعات حريتها ، ولا يستهلكها ، ولا يتعامل معها بشكل مادي مثل الحواس السابقة ، وكذلك السمع هو الحاسة النظرية الثانية ، ولكنه تقيض البصر ، فهو لا يدرك الأشياء في المكان ، وإنما يدرك الأصوات المرتبطة بالزمان ، أي يتعامل مع الأصوات فحسب ، وهذه الأصوات هي ذبذبات الأجسام ، أي اهتزاز للموضوع دون أن تحرك حاسة السمع بأي حركة إيجابية تجاه الموضوع الذي تدركه (١٠) وهكذا نلاحظ سيطرة الطابع الفكري على البصر والسمع ، هذا الطابع الذي تظهر من خلاله الذاتية الخالصة ، فالأذن تدرك روح الجسم المرن ، على

Ibid : p. 621.

(٨).

Ibid : p. 621.

(٩)

Ibid : p. 622.

(١٠)

نفس النحو النظرى الذى تدرك به العين اللون أو الشكل ، وبذلك تصير الجوانب الداخلية به تلك القدرة التى ترد الصور المسموعة والمرئية الى الوعى ، حيث تتجمع فى مقولات عامة ، وبحيث تقوم بينها - عن طريق الخيال - علاقات ووحدة (١١) فالانسان يدرك عملا فنيا ما حين يقوم بتجميع أجزائه فى داخله ، بحيث يفهم العلاقات المختلفة من هذه الأجزاء فى إطار الوحدة التى يقوم بها التمثيل الحسى لأجزاء العمل الفنى . ويمكن من خلال هذا التصور الثلاثى - الذى يجمع البصر والسمع والتمثيل الحسى - تصنيف الفنون الى فنون تشكيلية وهى التى تنشئ مضمونها من خلال إعطائه شكلا ولونا موضوعيين ، ويمكن رؤيتهما خارجيا ، وإلى فنون صوتية مثل الموسيقى والشعر بوصفه فنا يعتمد على الألفاظ باعتبارها أصواتا تتيح ادراك الداخلية والحدس والعاطفة والتمثيل الروحى . ونقد هيجل لهذا التصنيف يكمن فى أن هذا التصنيف لا ينبع من الفن ذاته ، وإنما يقتبس من أكثر جوانب الفن تجريدا (١٢) والتصنيف الذى يقترحه هيجل هو تصنيف ينبع من رؤيته الميتافيزيقية للفن ، الذى يعتمد على العلاقة بين الشكل والمضمون فى تمثيل الفكرة ، الذى سبق الإشارة إليه ، ولذلك فإن أشكال هذه العلاقة وتنوعها هى التى تقدم لنا تصنيفا للفنون . فالذى يخلق تعدد أشكال الفن وأنواعه هى العلاقة التى تنشأ بين الطبيعة الخارجية ، وبين النفس الانسانية ، التى يفصح المطلق - من خلالها - عن وجوده ، ولأنه من خلال هذه الذاتية يظهر التعدد ، وتظهر الفروق الفردية ، وتصبح النفس الانسانية هى العالم الكامل والمتعدد الأشكال للروح فى واقعه ، وهى العالم الذى يفصح فيه المطلق عن نفسه وإرادته . ولهذا فالفروق التى يتوزع فيها المضمون الكامل للفن تتوافق - جوهريا - فيما يتعلق بالتصميم أو التنفيذ مع ما كنا وصفناه تحت أسماء صورة الفن الرمزى والكلاسيكى والرومانتيكى . ولذلك تمثل الرمزية النمط الرئيسى للفن الذى مهمته تحويل المحيط الخارجى للموضوعى الى محيط فنى جميل للروح ، وبث المدلول الحقيقى للروح فى هذا المحيط . أما المثال الكلاسيكى فهو - على العكس من المثال الرمزى - يمثل المطلق بما هو كذلك فى واقعه المستقل ، المرتكز الى ذاته بينما يعبر المثال الرومانتيكى عن ذاتية الروح والعاطفة فى لاتناهيها ، وفى خصوصيتهما المتناهية أيضا .

وطبقا لهذا التصنيف الذى يقدمه هيجل ، الذى يقوم على أساس التطور المنطقى التاريخى للفن ، فإن هنالك فنونا رمزية ، وأخرى

Tbid : p. 622.

(١١)

Tbid : p. 623.

(١٢)

كلاسيكية ، وثالثة رومانتيكية ، وطبقا لهذا الترتيب فإن الفن الأول الذى يبدأ هيجل به ، هو فن العمارة ، لأن العمارة تمثل بدايات الفن ، حيث لم يكن الفن قد وجد بعد المواد المناسبة أو الأشكال الموافقة لتمثيل مضمونه الروحي ، مما يضطره الى أن يقبل نمط التمثيل الخارجى الصرف ، والمواد التى يستخدمها هذا الفن هى المواد الثقيلة الوزن ، التى تخضع لقوانين الثقل Law of Gravity أما الشكل فهو يعتمد بشكل أساسى على الجمع بصورة متناظرة Regularly ومتماثلة Symmetrically (*) بين تشكيلات الطبيعة الخارجية ، وتحقيق كلية Totality العمل الفنى مما يجعله انعكاسا محضا للروح (١٣) .

وبعد فن العمارة ، يأتى النحت بوصفه فنا كلاسيكيا ، يرتبط مبلوه ومضمونه بالفردية الروحية التى تجد تعبيرها فى المظهر الجسماني المحايث للروح ، هذا المظهر الذى يمثل الفن فى شكل واقع فنى . ويستخدم النحت - أيضا - مواد ثقيلة فى كليتها المكانية مثل العمارة ، ولكنه لا يعطيها أشكالا عضوية طبقا لشروط الثقل ، وإنما يعطيها الشكل الذى يعبر عن الحياة الواقعية ، أو الواقع الحى الروح ، وهو شكل الهيئة الانسانية ، المثلثة بالحياة ، ولكن دون أن تؤثر فيها تقلبات الأحداث والمنازعات والآلام التى تميز الجنس البشرى (١٤) .

وبعد العمارة والنحت ، يجمع هيجل الفنون التى تكون مهمتها اظهار الجوانب الباطنية الذاتية للروح ، وهذه الفنون هى التصوير والموسيقى والشعر بوصفها فنونا رومانتيكية . وفن التصوير ، يجعل من الهيئة الخارجية التعبير الكامل عن الباطنى ، وموضوع التصوير ليس هو الله بما هو كذلك ، أى كما هو موجود فى الوعى الانسانى (**) ، والوسيلة التى يستخدمها التصوير لتمثيل ذلك ، هى تصوير الأشياء الخارجية بشكل عام ، سواء تلك التى يجدها فى الطبيعة ، أو فى المظاهر البشرية ،

(*) سبق أن اشرت الى ان قوانين الجمال الطبيعى التى قد يستفيد منها الفن فى التناظر والتماثل والتبعية للقوانين Conformity to Ia. ، وهى تعتبر - تقريبا - نفس القوانين التى يستخدمها فن العمارة ، فالعمارة فى تصميمها العام للكتل والأعمدة تعتمد على التماثل والتناظر ، والاستفادة من القوانين المختلفة للميكانيكا والمادة فى خلق الشكل المعمارى . انظر الفصل الثالث من هذا البحث .

Hegel : op. cit., p. 624.

(١٣)

Ibid : p. 624-625.

(١٤)

(*) ان الله بوصفه موضوعا مجردا لا يمكن تصويره .

وذلك بقدر ما تشفى عن الروحي (١٥) ، وإذا كان النحت والعمارة يستخدمان الأبعاد الثلاثية للمكان ، فإن فن التصوير يستخدم بعددين من المكان هما الطول والعرض فقط ، ويستخدم فن التصوير الظاهر الحسي لظواهر الجوانب الباطنية للروح ، ويستخدم الألوان في إبراز الدرجات المختلفة الداخلية . ويسعى التصوير إلى خلق منظور داخلي خاص ، ولهذا فهو يجعل الضوء يتداخل في صميم العمل الفني ، وينبع من الداخل ، بدلا من الضوء الخارجي الذي يجعل إبداعات العمارة والنحت منظورة ؛ ولهذا فإن المادة الوسيطة في التصوير تملك نورا فكريا ، ملازما لها ، فهي تثير نفسها بنفسها ، وتحمل - أيضا - في داخلها عمتها الخاصة ، ومن خلال اللون يستطيع المصور تحقيق وحدة الضوء والعمارة Light and Darkness وتناقدهما (١٦) ، وبعد التصوير يلتقي بالموسيقى ، والسمة الأساسية لها هي الاحساس المتجرد من الشكل ، الذي لا يظهر في الواقع الخارجي ، وإنما من خلال تشكيلات الأصوات المختلفة ، التي ما أن تظهر حتى تتلاشى . وبعد الرسم والموسيقى يأتي فن الكلمة وهو الشعر ، وهو الفن الحقيقي المطلق للروح الذي يظهر الروح ، لأن الكلمة هي مادة فن الشعر ، هي وحدها القادرة على أن تملك كل ما يعقله الوعي ، وأن تعبر عنه بجملة موضوعا للتمثيل ، والشعر - عند هيجل - هو أسمى وأغنى الفنون وأكثرها لا محدودية . والشعر لدى هيجل هو الفن الذي يعبر عن وحدة الفنون ، لأنه يكرر في دائرتي أنماط تمثل الفنون الأخرى ، فيستفيد من الصوت في الموسيقى ، ويستفيد من فن التصوير أيضا . وأنواع الشعر مستمدة من المضمون والشكل الذي يستخذه ، فالشعر الملحمي يظهر حين يضيف الشعر على مضمونه شكل الموضوعية ، والشعر الغنائي يمثل القيمة الذاتية ، ويستعين بالموسيقى كي ينفذ بعق إلى النفس كي يمس الاحساس والشعور . والشعر الدرامي Dramatic هو الشعر الذي يحاول التعبير عن الجوانب الداخلية للواقع الموضوعي ، واستعين الشعر الدرامي بالموسيقى ، وتصاحبه حركات وتمثيل إيمائي Mimiery ورقصات Dances (١٧)

ويرى هيجل أن هذه الفنون الخمسة هي التي تشكل النسب المحدد والمترايط للفن الواقعي والفن ، ويستبعد هيجل الفنون الأخرى لأنها فنون ناقصة مثل هندسة الحدائق Gardening وهذا يعني أن

Ibid : p. 626.

(١٥)

Ibid : p. 626.

(١٦)

Ibid : p. 627.

(١٧)

هيجل لا ينفي وجود فنون أخرى غير الفنون الخمسة (١٨) ، ولكنه يرى أن هذه الفنون هي الفنون الرئيسية الأساسية التي يمكن أن تنشئ من خلالها فنونا أخرى هجنية ، أي تجمع بين فن وآخر ، مثل فن المسرح الذي يجمع بين الشعر الدرامي ، والموسيقى ، والتمثيل ، والديكور . ويرى هيجل أن هناك صعوبات كثيرة في تناول كل فن على حدة ، ومن هذه الصعوبات : أن الأعمال الإبداعية - في الفنون المختلفة - بلغت من الوفرة حدا من الصعب الإحاطة الشاملة به ، إلا بالنسبة للمتخصصين في كل فن على حدة ، ولذلك أصبح كل فن موضوعا لعلم خاص قائم به ، هذا بالإضافة إلى الجوانب التاريخية المرتبطة بنشأة كل فن من الفنون وتطوره ، لأن هناك - بالطبع - علاقة مباشرة ، بين أي فن والحضارة التي ينتمي إليها ، وينتج من خلالها ، ولذلك لابد من يتعرض للدراسة أي فن من الفنون الخمسة أن يكون عالما متبحرا في الفن الذي يدرسه ، وهيجل لا يدعي معرفته العميقة بكل الفنون ، وجوانبها المختلفة ، وإنما يعتبر نفسه مجرد مشاهد ، ولا يرغب من عرض آرائه في هذه الفنون ، سوى إبراز وجهة نظره الدامسة في كل فن ، وعلاقتها بفكرة الجمال ، وهذه هي مهمة فلسفة الفن التي تسعى إلى فهم المظاهر المختلفة للفنون وتفسيرها من خلال وجهة نظر فلسفية معينة ، (١٩) .

١ - العمارة Architecture

العمارة هي أسبق الفنون في ترتيب الوجود ، ولقد ارتبطت الأصول الأولى لفن العمارة بالمنفعة والحاجة التي يؤديها فن العمارة للإنسان ، وتمثل البدايات الأولى للعمارة (*) ، في الكوخ أو مسكن الإنسان ،

Ibid : p. 627.

(١٨)

Ibid : p. 629.

(١٩)

(*) أشار هيجل إلى المناقشات التي كانت دائرة في عصره حول ما إذا كانت العمارة بدأت بالبناء بالخشب أو بالبناء بالحجارة ، فيذهب فيتروفيوس Vitruvius (وهو عالم في العمارة ، روماني من القرن الأول قبل الميلاد له كتاب في عشرة مجلدات في فن العمارة ، أوضح فيه تاريخ العمارة ، ودلالاتها في عصره) - إلى أن البناء بالخشب كان أسبق من البناء بالحجارة ، وتكمن أهمية هذه المناقشات - من وجهة نظر هيجل - في أنها تبين أن الأشكال المعمارية تتنوع تبعا للمواد المستعملة ، ولأن الحجر يحتاج إلى تشكيا ، كي يمكن الاستفادة منه ، بينما الخشب والأشجار ذات طبيعة هائلة ، يمكن الاستفادة منها بشكل مباشر ، وقد اتبع هيرت Hirt هذا الرأي أيضا . أما عن علاقة هذه المناقشات بفلسفة هيجل ، فإن هيجل قد وظف هذه المناقشات بما يخدم فلسفته ، فبين أن الابنية الحجرية هي ما تميز العمارة الرمزية والرومانتيكية ،

والمعبد كملاذ للاله وجماعة المؤمنين به . ونلاحظ أن هذه الأعمال المعمارية الأولى كانت تقام من أجل هدف معين ، أى لم بين الانسان هذه الأشياء من أجل ذاتها ، وإنما لتلبية حاجة الانسان الى المأوى ، وحاجته لمكان يتعبد فيه ، وهذه الحاجات لاتنبع من الفن ، وليس من شأنها ابداع أعمال فنية (٢٠) ، ولكن حين يظهر فى وسط هذا الطابع النفى للعمارة ، ميل الى صياغة أشكال معمارية يمكن ان تتصف بالجمال والفن ، فعندئذ يكون قد حدث انقسام بين الانسان وبين المحيط الذى تقدمه العمارة كوسيلة من أجل تلك الغاية الانسانية (٢١) ولذلك فالبداية الحقيقية لفن العمارة ، هى التى تتمثل فى الأبنية Building التى لها وجودها المستقل ، التى لاتستمد مدلولها من هدف أو حاجة خارجية ، بل تحملها فى ذاتها ، ويطلق هيجل على هذه العمارة اسم العمارة المستقلة Independent Architecture وهى عمارة لا يستطيع شكلها أن يعبر عن مدلولها الا على نحو رمزى ، لأنها تحقق شكلا رمزيا ، الغرض منه الايحاء بتمثل ما أو ايقاظه . ولهذا فحين يدرس هيجل مجمل فن العمارة وتقسيماته ، فانه يأخذ فى اعتباره الفروق الملزمة للشيء ذاته ، والتطور التاريخى لفن العمارة على حد سواء ، ولهذا فهو يتحدث فى البداية عن العمارة المستقلة أو الرمزية ، ثم يدرس بعد ذلك العمارة الكلاسيكية التى تصوغ الفردية الروحية لذاتها ، وتجرد - فى الوقت نفسه - العمارة من استقلالها ، وتهبط بها الى مستوى تكتفى معه بتشبيد محيط لا عضوى « Inorganic ، فنمذ الفن لدلوات روحية ، متحققة بدورها بصورة مستقلة عن هذا المحيط . ثم يدرس العمارة الرومانتيكية مثل العمارة القوطية التى تشيد المنازل والكنائس والقصور بهدف تلبية الحاجات الانسانية والدينية . ولكن رغم هذا التطور التاريخى لفن العمارة ، فان العمارة تبقى - بطايعها الأساسى - فنا رمزيا ، بشكل جوهرى ، رغم تعرضها للتأثيرات الكلاسيكية والرومانتيكية (٢٢)

بينما تمتاز العمارة الكلاسيكية بالأبنية الخشبية ، رغم انها لجأت الى استخدام الحجارة أيضا ، ولكن الخشب يلبى حاجاتها بسهولة أكثر .

Ibid : p. 631.

(٢٠)

Ibid : p. 632

(٢١)

Hegel : op. cit., p. 634.

(٢٢)

(أ) العمارة الرمزية أو المستقلة :

Independent or Symbolic Architecture

ان الاهتمام الرئيسى للفن هو. أن يجعل التصورات الموضوعية والأفكار الصامدة قابلة للإدراك من قبل الجميع ، ولكن اذا كانت هذه التصورات والأفكار مجردة ومبهمة ، وليست متعينة بشكل حسي وواقعي ، فان الفنان / الانسان يلجأ الى وسيلة مجردة - هي الأخرى - لكي يتمكن من تمثيلها ، فيلجأ الى المادى الثقيل ليعطيه شكلا واضحا ، ولكنه ليس عينيا ولا روحيا . وفى مثل هذه الشروط تكون الصلاقة بين الشكل والمضمون ذات طبيعة رمزية . فمثلا البناء الذى يكون الهدف الوحيد منه الكشف للآخرين عن مدلول عام ، يشكل رمزا - مكتفيا بذاته - لفكرة إنسانية لها قيمة عامة ، ولهذا تهدف الهندسة المعمارية الى ايقاظ تمثيلات عامة فى هذه المرحلة من العمارة الرمزية أو المستقلة (٢٢) .

وتوجد أمم كثيرة لم تعط لديانيتها وحاجاتها أكثر من التعبير المعمارى ، وهذا ما نجوه لدى شعوب الشرق ، ولاسيما فى بابل والهند ومصر القديمة (*) ، الذين خلقوا ابداعات لاتزال باقية الى اليوم ، تعبر عن هذا الطابع الرمزى ، وينبع المضمون الذى تطرحه الآثار المصارية الشرقية من تصورات عامة ، يتجمع حولها الأفراد والشعوب ، أو خلق رمز يربط بين الناس حول تمثيلات دينية للشعوب . ولكن هذه التشكيلات الرمزية لاتلبث أن تتمايز ، فيتضح ويتحدد المضمون الرمزى لمدلولاتها أكثر فأكثر ، مما يخلق فروقا متزايدة بين الأشكال المعمارية ، وهذا ما نجده فى اختلاف الأعمدة Pillars . والمسلات Obelisks . ولذلك كلما زاد استقلال الأجزاء فى العمل المعمارى الواحد ، أدى هذا الى نزوع العمارة الى التطور باتجاه النحت ، وإلى اتخاذ أشكال عضوية هي أشكال

ibid : pp. 625-636.

(٢٢)

(*) يرى هيجل أنه من الصعب دراسة تطور العمارة الشرقية ، بحيث تدرس اشكال المنزل وتطوره ، لأن العمارة الشرقية ، لا تقدم لنا أى مبدأ يفتح لنا دراسة تطورها من خلاله ، وبحيث يمكن اكتشاف الرابطة التى تربط بين آثار هذه العمارة بعضها ببعض ، لأن المدلولات التى تقوم مقام المضمين - كما هو الحال فى النمط الرمزى بوجه عام - تبقى مجردة ومقتبسة من الطبيعية ، دون أن تترابط فيما بينها بوصفها انبثاقات لذات واحدة .

احيوانات والبيئة البشرية . ولكن من خلال اعطائها احجاما مفرطة الضخامة ، بمعنى معاملة العناصر النحتية معاملة معمارية ومثال ذلك تقدمه تماثيل أبى الهول وممنون (*) ومن الآثار المعمارية الشرقية برج بابل Tower of Babyloia فهذا البرج لا يخدم عرضا معيناً ، وهو بالتالى عمل فنى مستقل تماما ، يرمز الى فكرة وحدة الشعب الذى شيده ، (٢٤) ، وهو لا يعبر عن الحرم Holy (**) الا عن طريق الاشارة فى شكل خارجى صرف . هناك أيضا معبد بعل Ebl الذي تحدث عنه هيرودوتس ، فهو لم يكن معبدا وانما كان حرما precinct مقدسا ، وله شكل مربع يبلغ طول كل ضلع من أضلاعه اثنين فورلونج Two Furlongs (وهو مقياس يونانى قديم ، يعادل ٦٠٠ قدم ، ويتراوح ما بين ١٤٧ ، ١٩٢ مترا) ، ولهذا المعبد ثمانية أبراج Eight Towers سبعة منها متشابهة ، بينما الثامن يختلف عنها ، ويرجح هيجل أن العدد سبعة يرمز الى الكواكب السبعة والأفلاك السبعة . وفى ميديا Media (***) كانت هناك مدن بنيت لأهداف رمزية ، مثل مدينة اكبتانا Ecbatana بأسوارها الدائرية النسبة المتحدة المركز ، وكل سور بلون مغاير لآلوان الأسوار الأخرى ، وفى الوسط توجد القلعة الملكية وكنوزها ، وهى ترمز - كما يقول فريدريك كرويزر Kreuzer (١٧٧١ - ١٨٥٨) فى كتابه « الرموز والميثولوجيا لدى شعوب العصر القديم » الذى يعتمد عليه هيجل كثيرا - الى دوائر السماء وألوانها السبعة وهى تلتف حول الشمس (٢٥) .

وفى هذه المرحلة من العمارة الرمزية توجد بعض الآثار المعمارية التى تقف فى منطقة وسطى بين العمارة والنحت ، مثل الأعمدة الفالوسية Phallic Columns التى تعبد طساقة التناسل الانجابية التى كانت

(*) ممنون Memmon اسم بطل اغريقى ، انتقد طروادة ، ولقى مصرعه على يد اخيل وقد اطلق هذا الاسم على أحد التماثيل الضخمة الموجودة فى مصر القديمة . وهناك أسطورة تقول : انه كلما ضربت اشعة الشمس تمثاله اصدر أصواتا متناغمة انظر هيجل الترجمة الانجليزية ، ص ٦٢٧ - ٦٢٨ .

(٢٤) ستيس : فلسفة هيجل - الترجمة العربية ، ص ٦٢٨ وانظر هيجل ، ص ٦٢٩ .

(**) Holy بأنه المكان الذى يجمع النفوس ويعبر عن الرابطة الحميمة الجامعة بين البشر .

See : Hegel : op. cit., p. 638.

(***) ميديا : مقاطعة فى شمال غرب ايران ، عاصمتها اكبتانا Ecbatana فيها عدد من الآثار يعود تاريخها الى القرن الثامن ق.م .

Hegel : op. cit., p. 640. (٢٥)

منتشرة في الهند ، وظهرت في آلهة الخصب الكبرى التي تبنها الاغريق أيضا (٢٦) . وفي الهند - بصورة خاصة - ظهرت أشكال معمارية في شكل أعضاء تناسلية تمجد عبادة القوة الميخية ، وفي مصر أيضا ، نلتقى بالأشكال المعمارية التي تقف في حلقة وسطى بين العمارة والنحت . مثل المسلات Obelisks المصرية التي لم تشيد لتكون معابد أو منازل ، وإنما ابتكرت لذاتها ، لكي ترمز إلى أشعة الشمس ، وتوجد أيضا تماثيل ممنون وأبو الهول ، وهي تماثيل أقرب إلى العمارة منها إلى النحت ، وهي أشكال غارقة في الرمزية ، لأن عدد تماثيل « أبى الهول » وتماثيل ممنون ، وترتيب الأعمدة والأروقة يماثل عدد أيام السنة (٢٧) ويصف هيجل معبد الدير البحري وصفا دقيقا من خلال ما ذكره هيرودتس عن مصر ، الذي استمد منه هيجل كثيرا. من معلوماته عن الآثار المصرية ، هذا بالإضافة إلى ما ذكره هيرت Hirt أيضا في كتابه عن تاريخ العمارة لدى القدماء (*) وقد حدد هيجل صراحة ، المصادر المختلفة لمعلوماته عن العمارة الشرقية ، ولذلك فإن عدم فهم هيجل لبعض الآثار المصرية ، وحكمه المتحامل عليها كثيرا ، يرجع إلى قلة المعلومات التي تلقاها ، بالإضافة إلى عدم دقتها ، ولهذا كان هيجل يقع فيما سبق أن حذر منه ، وهو أن يبحث عن تأويل من عنده يفسر به هذه الآثار المعمارية ، والصحيح ، هو ألا يسقط تأويلاته على هذه الآثار ، مادامت معرفته بها محدودة ، وإن أراد أن يفسرها ، فليفسرها وفقا متصور ورؤية حضارتها إلى العالم ، وليس وفقا لرؤيته هو ، ولذلك فهو يحاول فك الفاز هذه الآثار المصرية ، فيقول : « لم تبني هذه الآثار المعمارية المصرية ، لكي ترمز إلى مشكلة محيرة تبحث عن حل أو مخرج ، بل لكي تمثل مسار الاجرام السماوية ، وتفسر المرات داخل الأهرامات - وهو قبور - هجرات الروح المختلفة بعد الموت وتجاوزها في المكان » (٢٨) وتمثل الأهرام - التي يبني قسم منها تحت الأرض وقسم فوقها - الانتقال من العمارة المستقلة الرمزية إلى العمارة النفعيية الكلاسيكية ، وتعتبر الأهرام عن ولادة الروح الفردى العينية وصورته ، ولهذا فإن المصريين كانوا يحفظون الموتى ككيانات فردية ، لابد أن يحال بنها وبين الاندثار والاضمحلال في حضن الطبيعة ، عن طريق تحنيط الجسد ، الذي كان يمثل الفردية المباشرة والطبيعة (٢٩) . وقد بنى هذا

Ibid : p. 641.

(٢٦)

Ibid : pp. 642-643.

(٢٧)

Geschichte der Baukunst beiden Alten, Berlin, 1821.

Ibid : p. 645.

(٢٨)

Ibid : p. 650.

(٢٩)

التصور المصرى على أساس اعتقاد المصريين أن نفوس البشر خالدة لا تموت ، وكانوا يؤمنون بدوام الفردية الروحية بعد انفصالها عن الغلاف الجسماني ، ولهذا فإن الأهرام أماكن مقدسة لا يد من الدفاح عنهما وتحتوى العمارة المصرية على أبنية مستقلة رمزية ، أى منفذة لذاتها ، وتحتوى أيضا على عمارة ذات طابع نفعى لايواء الموتى ، وقد استخدمت فى الأهرامات الخط المستقيم وهو أنسب خط للعمارة ، والأشكال المستخدمة فيها هى أشكال مجردة ، لأن الشكل الخارجى للأهرام هو شكل مجرد وعقلى وليس عضويا ، وتهيمن عليه الزاوية القائمة ، كما هو الحال فى المنزل (*) وقد تطورت العمارة فظهرت أشكال عقلانية خاصة تسيطر عليها الخطوط المستقيمة والزوايا القائمة والمساحات المسطحة ، وقد أدى هذا الى ظهور العمارة النفعية ، وقد تولدت العمارة الكلاسيكية من التقاء الأسلوب العقلانى والأسلوب العضوى فى العمارة .

(ب) العمارة الكلاسيكية :

تجمع العمارة الكلاسيكية بين خدمة أغراض الانسان فى اقامة محراب لتمثيل الاله ، يكون مكانا لاجتماع الناس للعبادة وبين اقامة عمل فنى جميل ، بمعنى أن الانسان يقدم فى العمارة الكلاسيكية عملا فنيا وفى نفس الوقت يستخدمه فى محيطه المباشر . ولهذا تتميز العمارة الكلاسيكية عن العمارة الرمزية ذات الطابع المستقل عن المنفعة ، ولذلك فإن الفنان المعماري الكلاسيكى لا يسمح باطلاق العنان لخياله ، كما هو الحال فى العمارة الرمزية والرومانتيكية ، وإنما يحرص الفنان على التكيف مع هدف محدد ، ويراعى عند تصميمه مبنى معين أن يكون ملائما للهدف الذى بنى من أجله ، ولقد كان الشاغل الأول للعمارة الاغريقية هو بناء مباني عامة من معابد وأعمدة Pillars وأماكن للإقامة والتجزة ، وكانت المسابكن الخاصة فى غاية البساطة ، وهى نمط أساسى فى العمارة الكلاسيكية ، وتبدو العمارة الكلاسيكية أكثر حرية من العمارة الرمزية ، لأن العمارة

(*) يرى هيجل أن الكهف أسبق فى الظهور التاريخى من الكوخ أو المنزل المشيد من خلال ، لأن الكهف ينطوى على تعميق وجفر فحسب ، بينما كل من الكوخ والمنزل يتطلب تصورا مسبقا يسعى الانسان الى تنفيذه فى الواقع ، والكهف يكتفى بما هو موجود فى الأصل ، ولهذا فهو لا ينطوى على حرية كالتى ينطوى عليها البناء فى الهواء الطلق ، ولكن اذا تأملنا السراييد والكهوف سنجد أنها تنطوى على كثير من السمات المعمارية الموجودة للأبنية فوق سطح الأرض ، ولهذا فهى تمتلك طابعا رمزيا حقا مثل كهف متيرا Mtithas (وهو كبير الالهة عند الفرس وقامت حوله عبادة سرية فى اليونان والامبراطورية الرومانية) حيث تحتوى على قباب وارقة ترمز الى مسار الانلاك السماوية .

See : Hegel : Aesthetics, Vol. II. p. 649.

الرمزية كانت تستعير أشكالها من الطبيعة العضوية ، وأكثر حرية أيضا من النحت الذي يتقيد بالشروط العامة للشكل البشرى ، ولذلك تجد العمارة الكلاسيكية مضمونها فى أهداف روحية ، وتمطيه شكلا تبتكره ملكة الفهم البشرى ، بصرف النظر عن كل نموذج مباشر وبصورة مستقلة عنه ، ولكن الحرية هنا نسبية وليست مطلقة ولا تتحرك الا فى مجال محدود (٣٠) . والسماة الأساسية للعمارة الكلاسيكية تظهر فى بناء المنزل ، فتتضح فى طول البناء وعرضه وارتفاعه ، وفى النسب بين ارتفاع الأعمدة وسماها ، وكذلك فيما يتعلق بعدد الأعمدة Columns والفواصل Intervals فيما بينها ، وبطبيعة الزخرفة Decoration وتنوعها أو بساطتها ، وقد عرف القدماء كيف يهتدون الى هذه النسب (*) والانسجام فيما بينها بالفريزة (٣١) وتحدد الأشكال المعمارية الكلاسيكية فى المعبد والمنزل وأشكالهما الخاصة التى تعتمد على الأعمدة ، لأن المنزل يتكون من الناحية الميكانيكية الصرف من كتل حافلة بالكتل Carried Masses Carrying Load وكتل محمولة ، ويقدم هيجل دراسة هندسية لهذين الجانبين ، لكى يبين السماة العامة التى تميز العمارة الكلاسيكية . وتعتبر الكتل الحاملة هى أهم ما يميز البناء الكلاسيكى ، الذى كان همه الأول بناء ركائز يعطيها شكل الأعمدة ، ويرتكز السقف على الأعمدة ، ويضغط عليها ضغطا متماثلا . ويمكن للسقف أن يكون بزاوية قائمة أو بزاوية حادة ومنفرجة ، وفى البلاد الحارة التى لا ينزل فيها المطر يكون السطح مستقيما ، بينما يكون السطح مائلا فى البلاد الممطرة ، والمعابد القديمة تستخدم السقف الذى يتكون من سطحين ، يشكل أحدهما زاوية منفرجة ، ومثل هذا الانجاز يستجيب تماما لمقتضيات الجمال ، لأن السقف المسطح يشعرنا أن هذا البناء يمكن البناء عليه ، مهما كان عالى الارتفاع ، بينما السقف المائل يدل على أن البناء قد انتهى ، ولعل هذا هو السبب أيضا فى أعجابتنا بالأهرامات بوصفها أسطحاً مائلة (٣٢) .

Hegel : op. cit., p. 661.

(٣٠)

(*) أشار هيجل الى معنى عبارة شليخل أن العمارة « موسيقى متحركة » ، لكى يربط بين العمارة والموسيقى على أساس تناغم العلاقات التى تقبل ردها الى أعداد . وبالتالى من السهل ادراكها وفهمها فى سماتها الأساسية فمثلا يشبه هيجل قاعدة العمود ، وتاجه ببداية العمل الموسيقى ونهايته ، وقد استخدم شلنج (١٧٧٥ - ١٨٥٤) هذه العبارة أيضا فى محاضراته فى فلسفة الفن حيث قال The Architecture Frozen Music. See : Hegel : op. cit., p. 662.

Ibid : p. 663.

(٣١)

Ibid : p. 66٤.

(٣٢)

أما البناء البدائي فكان يستخدم - أساسا - أربعة أعمدة ، والجزء الخالي بينها تقام فيه انصاف أعمدة (وقد أوضح هذا فيثروفيوس Vitruvius وهيرت في كتابه : مبادئ فن العمارة لدى الاغريق (برلين ١٨٠٨) Architecture on Greek Principles وقد حذر جوته في مقال له بعنوان حول العمارة الألمانية (١٧٧٣) on German Architecture من الاسراف في استخدام الأعمدة ، رغم أنه لم ينكر جماله ، ولذلك كان ينكر على عمارة القرون الوسطى والأزمنة الحديثة ، أنها لم تستخدم العمود في بناء المساكن ، لان البيوت أصبحت تقام من خلال أركان أربعة وليس من خلال الأعمدة ، وقد أخذ هيجل وجهة نظره جوته Goethe ، بأننا اذا أصررنا على قيام العمود فلا بد أن يكون مستقلا عن الحائط ، وأن يكون أمامه ، ذلك مثل العمود المربع الذي تستخدمه العمارة الحديثة ونجد في العمارة الاغريقية الرواق Naos وهو عبارة عن بناء من الأعمدة الأربعة ، مكشوف دون أن يكون له جدران ، وكانت تبنى فيه التماثيل ، ولذلك فان العمارة الكلاسيكية لا حاجة بها الى الجدران كركائز ، وانما تعتمد على الأعمدة (٣٤) * ويعتبر المعبد الكلاسيكي صورة جمالية تراعى التناغم في العلاقات والنسب الارتفاع والعرض والارتفاع ، بحيث يبدو كل عنصر من العناصر السابقة متسقا مع الآخر ، ولهذا كان الاغريق يبعدوا عن الزخرفة الدقيقة التي يمكن أن تطمس الوحدة الكلية المشتركة للبناء ككل (*) مثل معبد أثينا Athene نرى الأعمدة الثمانية في أثينا ، ومعبد زيوس الأولمبي Olympian Zeus وتبين هذه المعابد كيفية استخدام الاغريق للأعمدة في تحديد المبنى وليس للتحريط ، وتتيح الأعمدة أن يكون الناس في مواجهة الهواء الطلق مباشرة ، وحتى المباني التي كان بها جدار ، كان يتم الحرص على أن تكون العين مفتوحة على الخارج ، وهكذا تتبدى المعابد في بساطتها محبة الى النفس ، لأن البناء قد بنى من أجل حركة دائبة وانتقال حر ، وبحيث لا يكون مكانا ينعزل فيه الناس عن العالم الخارجى ولهذا فان الأساليب

Ibid : p. 672.

(٣٣)

Ibid : p. 673.

(٣٤)

(*) استخدم هيجل الالفاظ والمصطلحات اليونانية الخاصة بالعمارة لدى الاغريق

في وصف المعبد ، فالحجرة الرئيسية (ناوس) Naos ، والدمليز (بروناس)

Ibid : p. 675.

Poraios والخلفية (اوبيسترمونوس)

المختلفة للعمارة الكلاسيكية تظهر في الفروق الأساسية القائمة بين كل أسلوب في استخدام الأعمدة (٣٥) .

والأساليب المعروفة في العمارة الكلاسيكية هي الأسلوب الأيوني Ionic والدوري Doric والكورنثي Corinthian ، ويعتبر الأسلوب الدوري هو أقرب الأساليب إلى العمارة البدائية الخشبية . ولهذا يتميز بالثقل في الأشكال ، ولهذا يتميز بالثقل في الأشكال ، والثبات والمتانة التابعين للوزن ، ولذلك نجد الأعمدة - في الأسلوب الدوري - أعرض وأخفض في الارتفاع ، وفي أقدم عهدا كان ارتفاع العمود لا يتجاوز ستة أضعاف القطر السفلي للعمود ، ويظهر هذا الأسلوب في معابد باستوم Paestum (*) وفي زمن لا حق ، أصبحوا يزيدون في ارتفاع الأعمدة طويلا إلى سبعة أضعاف القطر ، والمسافة بين الأعمدة تبلغ ضعف سمك العمود (٣٦) . أما الأسلوب الأيوني Ionic فهو يتسم بمزيد من المرونة والرشاقة ، دون أن يتخلل عن البساطة ، وارتفاع الأعمدة - في هذا الأسلوب - يبدأ من سبعة إلى عشرة أضعاف القطر السفلي للعمود ، وإذا كانت المسافة بين الأعمدة ثلاثة أقطار ، فلا بد أن يكون ارتفاعها معادلا ثمانية أقطار ، ويتميز العمود الأيوني بأنه لا يرتكز مباشرة إلى أساس البناء ، بل تكون له قاعدة ذات عدة أجزاء . أما العمارة الكورنثية Corinthian فهي تقوم على نفس الأساس الذي تقوم عليه العمارة الأيونية ، ولكنها تتميز عنها بالزخرفة ، ويزيد العمود الكورنثي في الارتفاع عن العمود الأيوني (٣٧) .

يتناول هيجل - بعد ذلك - العمارة الرومانية بوصفها تشغل موقعا وسطا بين العمارة الإغريقية والعمارة المسيحية في استخدام القوس المنحرف Arch (*) والعقد Vaults ، وبين أن الطابع العام للعمارة الرومانية يختلف تماما عن العمارة الإغريقية ، وذلك لأن الإغريق كانوا ينشدون أهدافا نفعية في أبنيتهم ، وكانوا يسعون إلى الكمال

(٣٥) مرجع سابق :

(*) مدينة من مدن إيطاليا القديمة على خليج سالرنو ، فيها معابد إغريقية تعد نموذجا للطراز الدوري .

Ibid : p. 678.

(٣٦)

Ibid : p. 689.

(٣٧)

(*) يقال أن المبتكر للعقد والقوس Arch and Vault في البناء هو فيموقرطس الفيلسوف الإغريقي (نحو ٤٦٠ - ٣٧٠ ق م) ، وقد ذكر هذا سنيكا في الرسالة التسعين من رسائل (٤ ق ٣٠ - ٦٥ بعد الميلاد) .

See : Hegel : oo. cit., p. 681.

الفنى الذى يتحقق فى بساطة البناء وخفته ، أما الرومان فكانوا على العكس من ذلك ، يسبغون على أبنيتهم قدرا أكبر من البذخ والزخرفة ، وقدرا أقل من الرشاقة . ولذلك كانت تظهر الزخرفة المبالغ فيها فى مبانيهم العامة والخاصة ، وقد قلد الايطاليون والفرنسيون فى بنائهم نمط العمارة الرومانية واعتبروها نموذجا يحتذى به ، ما الألمان فاعتبروا العمارة الاغريقية هى النموذج الذى ينبغى تقليده (٣٨) .

(ج) العمارة الرومانتيكية :

تمثل العمارة الرومانتيكية فى الكنائس القوطية Gothic . وفى البيت المعزول عن الخارج ، الذى يعبر عن الروح المسيحية الذى ينطوى على ذاته ، ولذلك نجد الكنيسة القومية عبارة عن نطاق يلم شمل الجماعة المسيحية فى داخله لتخلو الى ذاتها ، وتستغرق فى التأمل وتتسامى فوق التناهى ، وهذا التسامى Elevation هو الذى يسبغ على بيت الله طابعه الحقيقى ، ويصبح للعمارة مدلول يبعد بها عما هو نفعى محض ، ولذلك فإن الشعور الذى يولده المعمار القوطى هو الانفصال عن العالم الخارجى ، والتحرر من الطبيعة الخارجية ، ولذلك لا يصل أى شئ الى الداخل ، حتى أشعة الشمس لا تصل الا بعد أن تمر عبر الزجاج الملون (٣٩) . وعلى العكس من هذا نجد العمارة الاغريقية التى تحرص على التواصل مع الطبيعة الخارجية ، ولذلك لا نجد الجدران التى تفصل الداخل عن الخارج ، وإنما نجد الأعمدة فقط ، التى تجعل من فى الداخل مفتوحا على الخارج . وبناء على هذا فإن شكل العمارة القوطية يعبر عن الاختلاء بالنفس ، والتسامى بها من خلال العبادة ، ومن خلال التحرر من الخارج ، وتؤلف الأبراج Towers التشكيل الخارجى الأكثر استقلالا ، وتمثل أعلى ذرى المبنى ، وتستخدم الأبراج كقباب Belfries للأجراس ، على اعتبار أن رنين الأجراس يؤلف جزءا أساسيا من القداس المسيحى (٤٠) . فهذه الأصوات البسيطة ، واللا محددة تشكل نداء احتفاليا ، موجها الى النفس من الخارج ، وكأنها يدعوها الى التهيو للاختلاء الحقيقى الذى ينتظرها . وتلمع الزخرفة فى العمارة القوطية دورا كبيرا ، فهى تضيف على الأجزاء حجما يبدو أكبر مما هى عليه ، وتستخدم أشكالا تنزع نحو الأعلى ، مثل الأقواس المنحرفة ،

Ibid : pp. 682-183.

(٣٨)

Ibid : p. 685.

(٣٩)

Ibid : p. 696.

(٤٠)

والدعائم ، والمثلثات المتساوية الساقين ، ونتيجة لهذا تتحطم الوحدة البسيطة للكتل الكبيرة ، وتتجزأ الى عدد كبير من التفاصيل الخاصة والمتناهية (٤١) ويميز هيجل بين العمارة القوطية التي تطورت في القرن الثالث عشر (*) ، وبين العمارة ما قبل القوطية أى العمارة التي جاءت مباشرة بعد العمارة الرومانية ، واستقت منها مصادرها ، وتأثرت بالعمارة الكلاسيكية والرومانية .

وبالتوازي مع تطور العمارة الدينية المتمثلة في الكنائس ، تطورت أيضا العمارة الدنيوية التي أخذت طابع المحاكاة للأبنية الدينية ، وعدلت فيها بحيث تتكيف مع أهدافها الخاصة ، وفيما عدا الانسجام العام بين الأشكال والنسب ، فإن الفن اقتصر دوره على زخرفة الواجهات ، والأبواب والمداخل والأبراج ، وحافظ على مبدأ النغمة الذي كان المبدأ العام للبناء كله ، وفي العصر الوسيط كان النمط الرئيسى للمسكن المدني هو نمط المساكن المحصنة المبنية عند سفح تل أو على قمة جبل ، فالبيوت كانت تتميز بالمتانة والأمان ، وكان دور الفن يقتصر على الزخرفة فقط (٤٢) .

وقد أشار هيجل الى العلاقة التي قد تبدو ظاهرة بين العمارة الاسلامية ، والعمارة القوطية ، لأنه يرى أن هناك فروقا جوهريا تفصل بينهما ، لأن ما يميز العمارة العربية في العصر الوسيط ، ليس القوس المنحرف ، وإنما الشكل المسمى حدوة الحصان *Pointed Arches* بالإضافة الى أن المباني العربية - المكرسة لعبادة مغايرة للتصور المسيحي - تنقسم بغنى وبذخ شرقيين ، وكثرة الزخارف المقتبسة أشكالها من عالم النبات ، والزخرفة التي تجمع بين الأشكال الرومانية والقرون الوسطى (٤٣) والحقيقة أن ملاحظة هيجل عن العمارة الاسلامية ليست فى محلها ، لأن العمارة الاسلامية كانت تتميز بوحدة الطابع ، والبساطة فى البناء بحيث يعبر عن روح الاسلام ، ولقد كانت « العمارة الاسلامية »

Ibid : pp. 695-696.

(٤١)

(*) تنتسب العمارة القوطية الى الشعب اللغوى الذى ينقسم الى فرعين كبيرين هما الاوستراقوط والغيزيقوط . والاورستراقوط شعب جرمانى ، زحف من موطنه على ضفاف الادانوب الى ايطاليا ، وأقام مملكة دمرها جوستينيانوس سنة ٥٥٢ م ، ويطلق الدارسون على هذه العمارة اللاتينية او الجثمانية ، وتوجد اثار قديمة لهذه العمارة فى اسبانيا .

Ibid : p. 698.

(٤٢)

Ibid : p. 693.

(٤٣)

الفن الجامع لجميع الفنون الاسلامية ، فالمسجد بأشكاله المختلفة يعبر عن عنصر التوحيد في الابداع الجمالى الاسلامى (٤٤) ، وقد تأثرت العمارة الاسلامية بالبيئة المحيطة بها ، فاذا كان الصحن المكشوف للمسجد يناسب البلاد غير المطيرة ، فان المسلمين - فى عمارتهم - استفادوا من العمارة البيزنطية والقوطية ، لكنهم لم ينقلوها كما هى . « فحين شاء المسلمون أن يضيفوا سقفا الى المسجد جعلوه فى شكل القبة رمزا للسماء ، فأقاموها على الجزء الواقع أمام القبلة مباشرة » . غير أن المعمارين المسلمين لجأوا الى القبة الساسانية ذات الخناصر المعقودة الى أعلى (٤٥) ، وهناك أوجه تشابه بين الكنيسة القوطية والمسجد الاسلامى ، فمثلا تمثل الكنائس من الداخل بالأقبية الأسطوانية المتتالية التى تحاكي قمم الأشجار . ويحاكي الجامع بأعمدته صوار النخيل ، فيبدو غاية متفتحة لا يكتنفها سر ولا غموض » (٤٦) ، وهذا يبين أن تصميم الجامع هو النموذج الذى يعبر بوضوح عن جوهر عقيدة الاسلام بصفه ديناً أصيلاً له شخصيته المتميزة .

ويعد أن ينتهى هيجل من « فن العمارة » ، فانه يشير اشارة سريعة الى فن الحدائق Horticulure الذى يخلق الروح محيطا طبيعيا ، ويحاول تحويل المنظر الطبيعى بحيث يخضع لتناول معمارى بحيث يكون متناغما مع سائر البناء ، ومثال ذلك حديقة سان سوسى Sans Souci (*) ولا بد أن نميز - فى فن الحدائق - بين العنصر التصويرى (التشكيلى) ، والعنصر المعمارى فالحديقة ليست ابداعا معماريا بمعنى الكلمة ، وليست بناء مشيدا بأشياء طبيعية ، وانما هى نتاج مجهود تصويرى ، يدع الأشياء فى حالتها الطبيعية الكبيرة والحررة ، بحيث يؤلف منها منظرا متكاملا يبهجنا ، ولقد حقق فن الحدائق الكمال لدى الصينيين والفول والفرس ، بوصفه محاكاة للطبيعة ، ولقد تحقق المبدأ المعمارى فى فن الحدائق الفرنسى ، لأن الحدائق الفرنسية المنظمة تتألف من ممرات طويلة متناظرة Regularity ، تحفها الأشجار من الجانبين (٤٧) .

(٤٤) د. شاكى مصطفى : الوحدة فى الفن الاسلامى ، مجلة الفن المعاصر ، العدد الاول ، خريف ١٩٨٦ ، القاهرة ، ص ١٠٨ .

(٤٥) ثروت عكاشة : القيم الجمالية فى العمارة الاسلامية ، عالم الفن ، الكويت ، سبتمبر ١٩٨٤ ، ص ١٧٤ - ١٧٥ .

(٤٦) المرجع السابق ، ص ١٧٥ .

(*) سان موسى : قصر ملكى قرب بوتسدام ، بناء كتريسلدورف لفريدريك الثانى سنة ١٧٤٥ .

Liegal : op. cit., pp. 698-700.

(٤٧)

يعبر فن النحت عن عودة الروح الى ذاته ، والانسحاب من الطبيعة
 اللاعضوية المرتبطة بقوانين الثقل Gravity ، التي تسعى العمارة الى
 التعبير من خلالها عن الروح ، واذا كانت المادة الجامدة في العمارة شديدة
 الجمود Grass ، فان المادة التي يستعملها النحت هي المادة العضوية
 التي تحكمها قوانين الحياة وذاتيتها الداخلية الخاصة ، وبصفة خاصة
 المادة العضوية على هيئة الشكل البشري ، ولهذا يتحرر الشكل النحتي من
 التحديد المعماري الذي يقدم للروح طبيعة ومحيطا خارجيين ، وعلى الرغم
 من هذا ، فان هناك صلة وثيقة بين النحت والعمارة ، لأن من المستحيل
 صنع تمثال دون أن نهتم بالموضع الذي سوف يشغله (٤٨) . و « الشكل
 البشري يؤلف مركز النحت ، لأن الجسم البشري هو التجسيد المادي
 الكافي للتعبير عن الروح ، بمعنى أنه يتجاوز أى شكل حسي خالص ، لأن
 الروح كامنة هنا في الشكل » (٤٩) . ولهذا فان الشكل والمضمون يوجدان
 في وحدة وتوازن كامل ولذلك ، فان النحت هو فن كلاسيكي في
 الأساس .

المضمون الجوهرى للنحت The Essential Content of Sculpture

يحقق النحت ابداعاته من خلال المادة التي تعتمد على المكان في
 تحركها العام ، ولا يستخدم من خصائصها سوى الأبعاد المكانية العامة ،
 وتمائل هذه الأبعاد مع موضوعية الروح ، الذي لم يكن قد تمايز عن
 جوهره ، وعن وجوده في الـ « هنا » الجسماني ، والمهمة التي تقع على عاتق
 النحت في تمثيل الالهى بما هو كذلك ، في سكونه وتساميه اللامتناهين ،
 خارج نطاق الزمن ، أى الالهى الذي يتمتع باستقرار تام ، وليس له
 شخصية ذاتية ، ولذلك فهو غير ملزم بالاختيار بين عدة أفعال ، أو المفاضلة
 بين عدة أوضاع (٥٠) ، أن النحت الذي يستمد مضمونه من الروح
 الموضوعى لايجوز له أن يتخذ موضوعات له سوى تلك التي يمكن التعبير
 عنها من خلال أبعاد المكان الثلاثة ، لأنه لو حاول النحت أن يعبر عن
 الموضوعات غير القابلة للتمثيل عن طريق هذه الأبعاد ، فانه يجد نفسه
 أمام مضمون يعجز بحكم المواد التي يستخدمها عن تمثيله والتعبير عنه

Ibid : p. 701.

(٤٨)

(٤٩) ستيس : فلسفة هيغل : الترجمة العربية ، ص ٦٤٢ .

Hegel : op. cit., p. 710.

(٥٠)

بصورة مطابقة . وإذا كان المنزل يؤلف - في العمارة - الهيكل العظمى التشريحي ، الذى صاغه فن العمارة ، وارتقى به الى مستوى الكمال ، فإن الهيئة البشرية هي التى تقلم للنحت النموذج الأساسى لإبداعاته . وتتميز الهيئة البشرية عن الهيئة الحيوانية بأنها ذات طابع روحى ، ولذلك فإن الجسم البشرى ليس موضوعا طبيعيا محضا ، وإنما وظيفته أن يمثل بأشكاله وبنيته الحياة الحسية والطبيعية للروح ، مع تمايزه فى الوقت نفسه ، من حيث هو تعبير عن داخلية من نوع أرفع وأرقى من الجسم الحيوانى ، رغم تشابه الجسم الحيوانى مع الجسم الانسانى (٥١) ، والصورة البشرية The Human Form لا تعبر عن الروح بصورة عامة فقط ، بل ان الجوانب الباطنية للروح تنعكس فى جميع تفاصيل النموذج ، وجميع خصائصه ، وفى ملامحه ، وفى مسلك الجسم ووقفته (*) ولكى يعبر النحت عن المضمون الجوهرى للروح ، فلا بد أن يستبعد الفنان كل المظاهر الخصوصية للمعارضة والجزئية ، لأن المضمون المطابق للنحت يتنافى معها ، ولهذا يسعى العمل النحتى The Work of Sculpture الى تمثيل الجانب الدائم والعام ، والخاضع لقوانين ثابتة من الجسم البشرى ، وهو يقدم الشكل الفردى من خلال ربطه بأوثق الروابط ، وعلى الفنان أن يستبعد السمات Mien الخاصة بالانسان من وجهة نظر علم الفراسة Physiognomy (ينطوى التعبير الفراسى على العديد من الفروق بين الأشخاص ، التى تظهر فى الوجه ، وتنم عن موقف ما ، مثل : ابتسامة مفاجئة ، وبريق خاطف فى العينين ، والغم والعين هما اللذان يدلان من هذا المنظور على أكبر قدر من الحركة ، ويشيران أنهما الأقدر على أن يعكسا أبسط خلجة من خلجات النفس ، وأن يجعلها منظورة ، وهذا كله يناسب فن التصوير أكثر ، بينما النحت يركز على السمات الدائمة للتعبير الروحى) . ورغم أن فن النحت يستبعد كل ما هو عارض ومتقلب فى الأشكال الانسانية ، الا أنه يحاول أن

Ibid : p. 714.

(٥١)

(*) يشير هيجل الى بعض المحاولات التى تحاول أن تثبت العلاقات التى يمكن أن تقام بين الروح والجسم ، أو بين طباع الشخصية وميزة الجسد ، مثل علم تمييز الأمراض Physiognomy وعلم الفراسة Pathognomy ويرى هيجل أن الفراسة هي وحدها التى يمكن أن يكون لها قدر كبير من الأهمية ، على اعتبار أنها تدرس الكيفية التى تتجلى بها أهواء وعواطف محددة فى أعضاء محددة من الجسم أيضا ، رغم عدم دقتها . ويشير فى هذا الى حال Gall (١٧٥٨ - ١٨٢٨) ، وهو طبيب ألماني ، مؤسس علم فراسة الدماغ . أما علم تمييز الأمراض ، فلم يستفد منه فن النحت ، لأنه لا يستطيع أن ينقل رجفات اليد والجسم والشفاه على سبيل المثال فى ساعات الغضب ، لان الإبداعات النحتية ثابتة .

See : Hegel : op. cit., pp. 715-716.

يضيفى - فى الوقت نفسه - على الشكل درجة معينة من الفردية الجوهرية Substantive Individuality (٥٢) ، وهكذا يتبين لنا أن النحت هو الفن الذى يستطيع أن يقيم التوافق التام بين الخارج والداخل ، ولهذا ينظر هيجل الى النحت بوصفه الفن الذى يجسد المثال الكلاسيكى ، ولذلك فهو يحتل مكانا مركزيا فى نمط الفن الكلاسيكى ، ولقد كان الاغريق يملكون أعلى درجة من هذا الحس التشكيلي الأمثل فى تصوراتهم للالهى والبشرى ، وقد ساعدنا النحت الاغريقى فى فهم الشعراء والخطباء والمؤرخين والفلاسفة ، لأنه يمثل التطابق الحقيقى بين الداخل والخارج ، ولذلك كان العصر الذهبى للنحت الاغريقى يعاصر أهم فترة فى التاريخ اليونانى القديم ، فمثلا نجده فيدياس Phidias (٥٢) يعاصر بيركليس Pericles .

٢٠٠ - مثال النحت The Idea of Sculpture

هناك فكرة يكررها هيجل باستمرار ، وهى « أن الفن الكامل ، يسبقه بالضرورة الفن الناقص » (٥٣) ، بمعنى أن أى فن من الفنون لا يصل الى ذروة اكتماله مرة واحدة ، وإنما تسبقه - دوما - محاولات ناقصة تمهد لهذا الفن ، والمرحلة التى مهدت الى الوصول الى ذروة اكتمال فن النحت ، هى المرحلة الرمزية (لاحظ أيضا أن المرحلة الرمزية فى تاريخ الفن عند هيجل مرتبطة بالحديث عن بدايات الفن ، وليس اكتماله ، لأنه يرى أن رمزية الفن هى علامة على عدم اكتماله ، ولذلك فإن محاولات الأطفال فى التشكيل بالصلصال أو الرسم ، هى محض رموز لأنها تلمح الى الموضوع الحى المطلوب تمثيله ، وفى كثير من الأحيان ، لا يرتبط لدى الأطفال بمذلوله وواقعه) ، ولهذا فإن النحت تسبقه - أيضا - مرحلة رمزية ، وليس النحت فنا رمزيا ، كما يتمثل فى الصبابة التى بلغت أوج اكتمالها فى النمط الرمزي ، والسبب فى ذلك أن النحت بطبيعته فن كلاسيكى ، والمرحلة الرمزية سبقت النحت يمثلها الفن المصرى القديم ، ولهذا يقول هيجل : « يبدأ الفن بأن يكون هيروغليفيا ، بمعنى أنه

Ibid : p. 718.

(٥٢)

(*) فيدياس Phidias (٤٩٠) (٤٢١ ق م) من أعظم نحّاتى الاغريق ،

كلفه بيركليس معبد البارثينون ، وتولى الإشراف على بنائه فوق الاكروبول أهم تماثيله زيوس .

Ibid : p. 721.

(٥٣)

لا يتألف من اشارات عارضة ، بل يشكل رسما تقريبا للموضوع الغرض منه أن يكون قابلا بقدر أو بآخر للتمثيل » (٥٤) .

وفن النحت ليس مهمته التعبير الحي عن الحاضر ، وإنما تقديم فكرة عامة عن الموضوعات التي يتناولها ، ويبدو أن أساس التمثيل في الفن المصري القديم هو التجريد ، لأنه حين يتناول موضوعا ما ، فإنه لا يذكر التفاصيل العرضية والجزئية ، وإنما يذكر السمات العامة ، وهذا ما نجده في تمثيل فن النحت للالهى Divine ، وبحكم ذلك يبدو الفن اصطلاحيا ، وهذا ما نجده في الفن المصري القديم والفن الاغريقي والمسيحي أيضا (٥٥) . وحين يصل فن النحت الى المرحلة التي يتصرف فيها الفنان وفق حريته ، فإنه يدرك المرحلة التي يطلق عليها هيجل العمل النحتي المثالي The ideal Sculpture Form ولذلك فإن النحت قد استطاع تحقيق المبدأ العام للفن الكلاسيكي في مظهر الهيئة البشرية ، حين بدأت تنتج الآثار الفنية بوصفها نتاجا حرا لروح الفنان ، ولم يعد الفنان يكتف بأن يعطي - بواسطة معالم تقريبية وتصويرات مبهمه - فكرة عامة عما يريد تمثيله ، كما أنه لم يعد يكتفى بقبول ونسخ الأشكال التي يلتقي بها من حوله ، وإنما حاول أن يقيم تناغما مشريا بالمضمون الروحي ، بين تفرد الوقائع والأحداث الفردية وبين الأشكال العامة للهيئة البشرية ، ولهذا حاول الفنان أن يضيف طابعه الخاص وحياته على الأعمال الفنية (٥٦) . وقد وضع تأثير هذه الحرية الحية وسحرها في الأعمال الفنية ، لأن التفرد الحر الذي يحيى جميع الأجزاء يأتي من حدس الفنان ، وهذا ما يشكل جوهر عمله ، حيث نجد كل جزء من العمل النحتي واضحا ، مما يعنى معرفة الفنان العميقة ، ودراسته - أيضا - للأوضاع والأحوال التي تكون عليها شتى الأجزاء في حالتى السكون والحركة ، ولذلك فحين ننظر الى أى عمل فنى نشعر بهذه الوحدة العضوية الكلية التي تهيمن على العمل النحتي ككل ، فكل جزء - رغم تفرده وخصوصيته - يحتوى على علاقات وثيقة ، وانتقالية ودائمة مع الكل ، وهذا ما يجعل الحياة تدب في كل نقطة من نقط التمثال . وأن كل جزء مهما قل شأنه يماثل هدفا معينا ، ويبقى في الوقت نفسه في حالة تدفق متواصل ، فلا قيمة له الا بالنسبة الى الكل ، ولا حياة له الا في الكل وبه (٥٧) وهذا التداخل اللامحسوس للمعالم

ibid : p. 721.

(٥٤)

Ibid : p. 722.

(٥٥)

Ibid : p. 725.

(٥٦)

Ibid : p. 726.

(٥٧)

العضوية بعضها في بعض ، والذي يتطلب اعدادا وجدانيا دقيقا ، هو ما يعطى الأجزاء تلك الحياة ، ويضفى عليها ذلك الطابع المثالي ، ويفضلها يبدو الكل وكأن به نفحة روحية Spiritism وقدرة الفنان في صنع هذا لا تنأتى من الاستنساخ المحض للطبيعة ، وإنما من حذف الطبيعي المحض في التعبير الجسماني ، ولهذا تتجلى الهيئة البشرية - بفضل النحت - لأعلى أنها شكل طبيعي محض ، وإنما على أنها تمثيل للروح وتعبيره . وهكذا إذا كان المثال ، بالمعنى الحقيقي والدقيق ، يعطى الروحية تعبيرا تينيا وجسمانيا ، فلا يمكن بالتالي للعمل النحتي أن يستمد مدلولاته إلا من مضمونه الروحي Spiritual Content (٥٨) . وقد درس هيجل بعد ذلك المظاهر الخصوصية للشكل البشري في النحت المثالي (*) ، من خلال تحليله للوجه الاغريقي الجانبي Profile ، وأوضاع وحركات الجسم ، والملابس (٥٩) ويحلل هيجل السمات المختلفة للوجه الاغريقي - كما تبدو في أعمال النحت - والنسب المختلفة بين الأعضاء المختلفة للوجه ، مثل الجبهة والأنف والعينين والفم والذقن ، ويقارن بينها وبين ما قلده العلم في عصره (**) من أبعاد ونسب مختلفة لهذه الأعضاء ، لكي يتساءل هل العلاقات القائمة ، التي نجدها بين الجبهة والأنف ، والتي صورها النحات الاغريقي ، كانت نتيجة لضرورة عضوية (فسيولوجية) ، أمثلت عليه ذلك ، أم نتيجة لنسبة عازضة أو قومية موجودة لدى الشعب الاغريقي ، أم أن هذه العلاقات والنسب قد تخيلها الفنان الاغريقي ؟ ولكن يجب هيجل على هذا التساؤل ، فانه يشرح العلاقات والنسب المختلفة بين أعضاء الوجه ، والدلالات المختلفة التي تعطيها الأشكال المتباينة لأعضاء الوجه ، لكي يرى الى أى مدى حافظ الفنان الاغريقي على تمثيل المضمون الروحي والجمالي في أعماله النحتية . فإذا كان الوجه الانساني يختلف عن الوجه الحيواني ، فان هذا يعني اختلافا أيضا في شكل أعضاء الوجه

Ibid : p. 726

(٥٨)

(*) أشار هيجل الى انه اعتمد في هذا الجزء على دراسات فنكلمان Winckelmann التي وصف فيها الأشكال الخصوصية ، والكيفية التي عالج بها الفنانون الاغريق هذه الأشكال لتحقيق مثال النحت .

Hegel : Aesthetics, Vol. II, pp. 727-737.

(٥٩)

(*) يشير هيجل الى أعمال بطرس كامبر (١٧٢٢ - ١٧٨٩) وهو عالم تشريح هولندي ، حاول أن يقيس درجة الذكاء حسب الزاوية الناتجة عن خط الجبهة ، وخط الأنف ، ويشير أيضا الى فريدريك بلومنباخ Blumebach (١٧٥٢ - ١٨٤٠) ، وهو عالم طبيعيات ألماني من مؤسسي الانتروبولوجيا ، له كتاب حول تنوع الأمم : طعن فيه في النتائج التي انتهى اليها كامبر .

والنسب المختلفة بين هذه الأعضاء ، لأن العلاقات بين أعضاء الوجه الحيوانى تهدف الى تحقيق هدف واحد هو ابتلاع الطعام ، ولهذا نجد بروز كل الأعضاء من أجل هذا الهدف ، ويترتب على هذا غياب الجوانب الروحية ، بينما الوجه الانسانى تتراجع فيه هذه الأعضاء مثل الفم ، والفكين والأنف لتحتل مرتبة ثانوية ، وتخل مكانها للأعضاء التى ليس لها أهمية علمية فقط ، وانما أهمية نظرية أيضا (٦٠) . ويقسم هيجل الوجه الانسانى الى قسمين : قسم علوى ويشمل الجبهة والعينين ، وقسم سفلى ويشمل الفم والذقن ، ويشف القسم العلوى عن العلاقات الروحية والحية للانسان ، أى فى الجبهة التى تمثل الفكر ، والعين التى تتصل النفس من خلالها بالمحيط الخارجى ، والأنف يقوم بالدور الانتقالى بين القسمين العلوى والسفلى . ويعبر الوجه الاغريقى فى التحت - طبقا للتصور السابق - عن الجوانب الروحية ، من خلال تصويره للتناغم التجميلى من الانتقال اللا محسوس والمتواصل من القسم العلوى الى القسم السفلى من الوجه ، ويبدو الوجه وكأنه امتداد للجبهة ، ويتلقى بحكم هذا طابعا وتعبيرا روحين (٦١) . والفم - فى الانسان - لا يفيد فى اشباع حاجة الجوع والمطش فحسب ولكنه يعبر أيضا عن علاقات مميزة مع الأحوال الروحية التى ترافق التواصل الكلامى مع الآخرين ، أو مع أحوال القرح والالم ، ولذلك فإن الوجه الاغريقى - الذى يتبعد عن التعبير عن الشكل الخارجى المادى ، يجسد مثال الجمال بالذات ، لأن التعبير الروحى يأخذ مكانة الصدارة ، بينما يتراجع ما هو طبيعى محض الى مرتبة ثانوية ، ولهذا نلاحظ أن الجبهة تفصح عن الأبعاد الباطنية للروح ، ونجد هذا فى روموس هرقلس Hercules النحتية ، فتعبر جبهته المنخفضة على أن هرقل يملك القوة الجسمانية والعضلية الموجهة الى الخارج ، ولا يملك القوة الروحية الموجهة الى الداخل (٦٢) .

Ibid : pp. 728-729.

(٦٠)

Ibid : p. 730.

(٦١)

Ibid : p. 731.

(٦٢)

أما العين Eye (*) ، فإن التمثال الكلاسيكي لدى الاغريق ،
يفتقر الى حاسة البصر ، مثلما يفتقر الى استخدام اللون The Colour
بالمعنى المحدد لاستخدام اللون في فن التصوير ، فكل التماثيل لا تحاكي
سوى مظهر العين الخارجى ، ولا تقدم البصر بما هو كذلك ، أى لا تقدم
البصر الحى الذى يعبر عن أعماق النفس (٦٣) ، وقد اهتم الفن الاغريقى
فى نحت الاذن ، والفم والانف ، بحيث تعبر عن المدلولات الروحية ، فكان
الفم يصور بشكل متوسط ، ليس فيه امتلاء أو نحافة ، وكل هذا يشكل
كلا واحدا هو الوجه الذى كان يبدو فى شكل بيضاوى Oval (٦٤) .
أما فيما يتعلق بالأعضاء الأخرى من بقية جسم الانسان ، فانها لا تعبر
عن الروحي بالقدر الذى يعبر عنه الوجه لأن جمالها هو جمال حسي بشكل
أساسي ، ولذلك فلقد حاول الفنان الاغريقى اصفاء الطابع الروحي عليها ،
عن طريق تحديد وضع الأعضاء المختلفة بالنسبة للأعضاء الأخرى ، بحيث
يشكل هذا الوضع انبثاقا للروح ، وذلك عن طريق استخدام الحركة
والسكون فى التعبير عن حرية الروح ، فمثلا الوضع الرأسى المستقيم
للانسان ينطوى على تعبير روحي ، لأن الوضع الأفقى هو وضع الحيوان
العاجز عن أن يغير بوسائله الخاصة علاقته بالأرض ، ولهذا فان وضع
الانسان يعطى دلالة كبيرة ، فمثلا الجلوس ، أو الجلوس القرفصاء يوحى
بفكرة غياب الحرية ، ولهذا ينبغي أن يبدو الوضع الذى يصور فيه
الانسان مستقلا عن كل اكراه ، وأن يعطينا انطباعا بأن الجسم نفسه هو
اتخذها بكامل حريته (٦٥) .

أما بالنسبة للملابس أو الازدية التى تغطى الجسم فى النحت
الاغريقى ، فإن هيجل يتناولها حين يثير قضية : هل يمكن للعرى
أن يعبر عن الروح فى العمل الفنى ؟ ، ويرى هيجل بخصوص هذه

(*) ان طبيعة النحتى حرمة من التعبير عن العين ، التى يوليها هيجل أهمية
بالغة ، لأنها نقط التقاء جميع خصائص الانسان وسماته ، وهى مرآة النفس ، وتركز
لنا الأبعاد الداخلية والذاتية الحساسة ، ولهذا يستطيع التصوير - بوصفه من الفنون
الذاتية - أن يعبر عن العين كوسيلة للتعبير عن الذاتى بكل أبعاده الداخلية وعلاقاته
بالموضوعات الخارجية ، وهى تعبر عن تواصل الانسان مع العالم الخارجى ، وتستحضر
لها العواطف والمشاعر تجاه ما يراه وقد استطاع الفنان الاغريقى أن يفهم حدود النحت
فيما يخص هذه النقطة .

Ibid : p. 731.

(٦٣)

Ibid : -pp. 737-738.

(٦٤)

Ibid : p. 740.

(٦٥)

القضية - أن الملابس تخفي الأجزاء الغريبة عن كل تعين ، وكل تعبير روحي مباشر ، ولهذا فلا بد أن تخفي وتستتر ، والا أدت الى حجب الداخلية وصرف الانتباه عنها . ولهذا نجد الشعوب كلها - من اليوم الذي بدأت فيه تفكر - قد ساورها شعور بالحياء Shame والحاجة الى الرداء ، وقد ورد وصف هذا الشعور بأسلوب مجازي في سفر التكوين (٦٦) فقبل أن يأكل آدم وحواء من ثمار شجرة المعرفة ، كانا يتنزهان عاريين ، في حدائق الجنة بكل بساطة وصفاء قلب ، ولكن ما أن استيقظ وعيهما حتى أدركا انهما عاريان وخجلا من عريهما (٦٧) .

ونجد لدى الاغريق أشكالا نحتية عارية ومرتدية الملابس على حد سواء ، وهذا يعني أنهم قد نبذوا الحياء ، ولذلك نجد لديهم عددا كبيرا من التماثيل العارية ، ورغم هذا فقد استخدم الاغريق الملابس في اخفاء جميع تفاصيل الجسم الصغيرة التي لا علاقة لها بالتعبير عن الحياة الروحية ، كانت المادة الرئيسية لاستخدام العرى في النحت لدى الاغريق تتمثل في الأطفال مثل إيروس Eros إله الحب عند الاغريق ، الذي يمثل في شكل طفل بريء ، ويظهر في بساطة وعفوية مظهرهم الجسماني ، ويظهر جمالهم الروحي في هذه البساطة البريئة . وكانوا يقدمون الأبطال الرياضيين في مظهر من الملابس ، انهم يستخدمون عضلاتهم الجسمانية وليس قوتهم الروحية ، وكانوا يستخدمون العرى أيضا لابرار سحر الأنوثة الحسى المحض مثل تمثال افروديت Aphrodite (إلهة الجمال والحب عند الاغريق) (٦٨) .

أما الأعمال التي ترتدى الملابس (*) ، فلقد استخدمها الاغريق ل اظهار الوقار الداخلى للروح ، والكساء الأصلح لتمثال من التماثيل هو ذلك الذى يخفى بأقل قدر ممكن شكل الأعضاء ووضعها ، فهو لا يدعنا نرى إلا ما له علاقة بالموقف المعبر عنه من خلال الوضع والحركة . ولقد كان الفنان الاغريقى يحرص على إبراز الفروق المختلفة - مثل طريقة تصفيف

(٦٦) حلل هيجل قصة سقوط الانسان من خلال سفر التكوين انظر موسوعة العلوم الفلسفية ، الترجمة العربية ، ص ١٠٩ - ١١١ .

Ibid : p. 743. (٦٧)

Ibid : p. 745. (٦٨)

(*) ان الرداء عند هيجل يشبه العمل المعماري ، أى يشبه البيت الذى يتحرك فيه الانسان بحرية ، وبالنسبة لكل عصر طابع خاص في شكل الملابس ، ونوعية الأقمشة المستخدمة .

شعر زيوس ، التي تميزه عن غيره ، أو استخدام رداء معين ، أو سلاح ما - التي تضيف طابعا فرديا ، وتكون متناغمة مع الطابع الجوهرى الكلى للمتمثال (٦٩) ، فكان يظهر فروق السن والجنس ، ويبرز الفروق بين تمثيلات الالهة والأبطال البشر والحيوانات ، فالحدود التي كان يتم بها نحت تماثيل الأطفال كانت مختلفة عن الكبار ، وتبدو أقرب الى الخفة لأنه لا توجد فروق دقيقة فيها . ويظهر الفارق بين تمثال الابن والاب في مجموعة Laocoon (*) واذا تساءلنا ، كيف يعبر النحت عن الالهة الروحية في مظهر فردى ، رغم أنها منافية لكل ما هو جزئى وعارضى افردى ؟ والاجابة على هذا التساؤل نجدها لدى الاغريق الذين حاولوا المحافظة على شمولية الالهة ومثاليته من جهة ، واضفاء طابع من الفردية عليها ، لكي يمكن تمييزها عن بعضها البعض من جهة أخرى ، لأنه لو انتفت الفروق الفردية ، لوجدنا صور الالهة كلها متشابهة وتتكون من أنماط ثابتة لا تتغير .

الأنواع المختلفة من التصوير النحتى :

إذا كنا قد لاحظنا - فى العمارة - الفارق بين البناء المستقل والبناء النفصى ، فيمكن أن نميز فى النحت أيضا بين تلك الأعمال التي أبدعت لذاتها ، وتلك التي أبدعت لزخرفة الصالات المعمارية . وهذا التمييز بين هذه الأعمال وتلك لا يتحدد لنا شكل العمل النحتى فحسب ، وإنما يحدد مضمونه أيضا . ويمكن القول بأن التماثيل الفردية توجد بذاتها ولذاتها Exist on their own account ، بينما توجد المجموعات النحتية من أجل العمارة مثل أنواع النقش المختلفة ، وهو الصور المنحوتة على الجدران ، مثل النقش Fortiori-Reliefs أو النقش القليل النتوء Bas-Relief والنقش الشديد النتوء High Relief (٧٠) .

ومن نماذج التماثيل النحتية الفردية مثل تمثال رامى القرص لميرون Myron والمجموعة النحتية هي التي تمثل مواقف أكثر حيوية ، وتنطوى على صراع وأفعال مثل مجموعة لاكوون ، التي أثارت مناقشات

Ibid : p. 755.

(٦٩) انظر : المرجع السابق .

(*) مجموعة نحتية مشهورة تعود الى القرن الاول قبل الميلاد ، موجودة فى الفاتيكان ، وتصور شعبانا هائل الحجم يعتصر ابن بريام (كاهن ايولون فى طروادة) وابنائيه ، وكانت هذه المجموعة موضع تعليق واهتمام كثير من الفلاسفة والنقاد .

Ibid : pp. 765-766.

(٧٠)

كثيرة فى عصر هيجل ، ومن هذه المناقشات : هل أبدع الفنان الاغريقى اثره طبقا لوصف فرجيلوس ، أم أن فرجيلوس قد وصف هذا المشهد نقلا عن الأثر النحتى ؟ وقضية أخرى ، هل لاكون يصرخ ، وهل ينبغى للنحت أن يسعى للتعبير عن الصراخ ، رغم أنه لا يعطى الصوت ؟ •

ويرى هيجل أن النقش يقترب من مبدأ التصوير ، لأن الشرط الأساسى لوجود النقش هو وجود السطح The Surface ، بحيث تحفر الأشكال على مستوى واحد ، والنحت القديم لم يقترب من التصوير الى حد تشكيل فوارق منظورية ومستويات أمامية وخلفية وانمابقى متمسكا بالسطح لا يفارقه ، ولم يستخدم طريقة التصغير Foreshortening التى توحى بالمنظور من خلال المفروق فى حجم الموضوعات التى يتناولها ، وقد استخدم النقشى - بأشكاله المتنوعة - فى حل وتزيين الجدران والأدوات والمقاعد (٧١) •

مصادر النحت Materials for Sculpture

بعد أن بين هيجل أن فن النحت يستمد موضوعاته من ثلاثة ميادين هى الالهى والبشرى والطبيعى ، وأشار الى ثلاثة أنماط فى التمثيل الحسى هى التمثال الفردى ، والمجموعة النحتية والنقش ، يتناول بعد ذلك المواد التى يستخدمها الفنان فى عمله ، لأن هناك علاقة بين المضمون والمادة التى يتم اظهاره من خلالها ، ولذلك فإن بعض الموضوعات والتصميمات تفرض استخدام مادة ما بعينها ، ومن المدهش أن الفنان الاغريقى - فى عصر المهارة الفنية الكبرى - كان ينحت أعماله فى الرخام ، دون أن يتخذ لنفسه نموذجا مسبقا من الصلصال كما هو الحال الآن ، وكان النحاتون الاغريق يتصرفون بملاء الحرية (٧٢) •

ومن أقدم المواد التى استخدمها النحاتون فى صنع تماثيل الالهة هى الخشب Wood وبقيت هذه المادة تستخدم حتى زمن فيدياس ، فمثلا تمثال أثينا Athena الضخم صنع من الخشب المذهب ، بينما نحت رأسه ويده وقدماه من الرخام ، ولا يصلح الخشب لنحت التماثيل الكبيرة بسبب اليابسة واتجاهها ، ولهذا كثر استخدامه فى صنع التماثيل الصغيرة وخاصة فى العصر الوسيط ، وقد استخدم فيدياس العاج Ivory

Ibid : p. 771.

(٧١)

Ibid : pp. 771-772.

(٧٢)

والذهب Gold في تنفيذ تمثاله زيوس الأولمبي Zeus at Olymbia (٧٣) وارتبط استخدام البرونز والذهب بظهور فن الحفر على المعادن لدى القدماء (*) ، وساعد التقدم في صهر المعادن في السيطرة على هذه المواد ، وقد صنعت تماثيل صغيرة من البرونز Bronze بينما هذا ليس متاحا في المرمر Marble ويقول ماير Meyer في كتابه (تاريخ فن البناء لدى القدماء) : بفضل شفافية المرمر ، أصبحت معالم الأشكال أكثر نعومة وحدودها أكثر مرونة ، ويظهر دقة المهارة الفنية ، وهو أقدر من البرونز في اظهار الفروق الدقيقة والتدرجات البطيئة بين النور والظل (٧٤) ، وقد برع المصريون في استخدام الحجر في النحت ، مثل الجرانيت الصلب والبازلت في أعمالهم الفنية ، وبذلوا مجهودا جبارا في ذلك ومن ضمن المواد المستخلصة أيضا ، الأحجار الكريمة Precious Stones والبللور Glass ، مثل الجزع الحقيقي Camcos والجمان Gems وهذه المواد تتطلب فنانا حساسا ومهرا الى أقصى درجات المهارة .

المراحل التاريخية لتطور فن النحت :

المراحل الأساسية لفن النحت التي يتناولها هيجل هي النحت المصري القديم ، والنحت الاغريقي والنحت المسيحي ، ويعتبر النحت المصري هو نقطة انطلاق ومصدر لكثير من الأشكال الفنية في النحت الاغريقي ، وذلك بإبداعاته العظيمة التي تشهد على وجود مهارة فنية كبيرة لديهم ، تجمع بين الكمال والدقة ، وهي إبداعات مصممة وفق أسلوب خاص تماما ، بل ويمكن القول بأن النحت الاغريقي قام أساسا على تلافى العيوب التي وقع فيها النحت المصري القديم .

وأول ما يسترعى النظر في النحت المصري القديم - من وجهة نظر هيجل - هو غياب الحرية الخلاقة الداخلية ، رغم جودة الأعمال الفنية المصرية ، بينما أعمال النحت الاغريقي يكمن منبعا في خيال حر وحى ، يعطى الأشكال الدينية المشائبة أشكالا مجسمة ، في حين نجد تماثيل

Ibid : p. 773.

(٧٢)

(*) يستخدم هيجل الكلمة اليونانية توريلين ، توروما TOPRAVELV, τὸργον

يعنى حفر ، والتي أصبحت تستخدم لوصف النحت على البرونز (كان البرونز الذي يستخدم يتألف جزئيا من الذهب والفضة والنحاس بنسب مختلفة) وقد أدى هذا الى ظهور فن سك النقود .
See : Hegel : op. cit., p. 774.

Ibid : p. 77.

(٧٤)

الالهة المصرية ذات نمط ثابت (والدليل على غياب الحرية الذاتية الخلاقة ، هو غياب أسماء الفنانين المصريين ، وكانوا لا يريدون أن يعلنوا عن حضورهم ، أو لأن أعمالهم متشابهة بدرجة لا يمكن لأحد منهم أن يترك أثرا ، بحيث يمكن تمييز هذا الأثر عن غيره ، بينما الفنان الاغريقي له حضوره وشخصيته الحرة المميزة) ، ولهذا كان العمل الفني النحتي في الحضارة المصرية القديمة ، يبدو كما لو كان استنساخا لبعض النماذج وبعض الأشكال المفروضة من الخارج ، وقد أورد هيجل سمات النحت المصري القديم ، كما أوردتها فنكمان Winckelmann ، مثل الجمود وعدم إبراز التفصيل التشريحي للأعضاء الانسانية ، وهذا لم يكن ناتجا عن نقص في كفاءة الفنان وإنما نتيجة لمعتقد الفنان وغرقه في حالة من الهدوء الغامض والتأمل العميق ، والنحت المصري - من وجهة نظر هيجل - هو نحت مسطح لا يفصح عن الروح الا بشكل رمزي ، لأن الجانب الحيواني يغلب عليه ويفسر هيجل السمات الخاصة التي تميز النحت المصري ، بأنها توضعنا في حضرة سر Secret ولغز عميق ، فالتمثال لا يكشف عن داخلية ، وإنما يعبر عن مدلول ما غريبا عنه ، ومثال ذلك تمثال ايزيس ، وهي تحمل على ركبتيها حورس ، ورغم أن التمثال يماثل تمثال العذراء وطفلا يسوع ، الا أننا في تمثال ايزيس ، لا نجد أما ، ولا طفلا ، ولا أثر للحنان ، بينما تمثال العذراء ويسوع ، يمتلئ بالمعاني ، وهذا أن المصريين كانوا يفصلون بين المدلول والحياة . ويصني - أيضا - افتقارهم للجدس الفني (٧٥) .

أما النحت الاغريقي ، فإن مراحل الأولى كانت لا تتجاوز الحياة الطبيعية ولم تصل إلى الجمال الحي ، المشبع بالروح ، والممثل لحياة الروح الذي ينفصل عن شكله الطبيعي ، فمثلا كان الجسم ينقل بأمانه مذهشة عن نموذج الطبيعي ، وبطريقة تعبير عن معرفة خبيرة بالتكوين العضوي للجسم البشري . وقد تطور النحت الاغريقي حتى وصل إلى ذروة كماله ، حين تخلص من النمط وطفاني التقليد ، وأفسح المجال أمام الابداع التي الحر .

ومع الفن الروماني بدأ انحلال الفن الكلاسيكي ، لأنه بدلا من أن يعبر النحت عن الكلي والجوهري للروح ، أصبح النحت الروماني يقوم على صناعة التماثيل الشخصية ، ولهذا فهو أدنى من النحت الاغريقي ، إذ اختلفت منه المثل الحقيقية لفن النحت الكلاسيكي ، الذي لا يمكن أن يوجد بدونه فن حقيقي (٧٦) .

Ibid : pp. 780-784.

(٧٥)

Ibid : p. 788.

(٧٦)

أما النحت المسيحي فهو يركز الى مبدأ مختلف عن المثال الكلاسيكي الذى تحقق فى النحت الاغريقى ، لأنه يتعامل بصورة رئيسية مع الداخلية التى انقطعت صلاتها بالخارج ، أى يركز الى مبدأ الذاتية الروحية المنطوية على ذاتها ، فالنحت المسيحي لم يكن يطمح الى الوحدة المتطابقة بين الداخل والخارج ، وإنما كان يطمح الى تصوير الألم وأوجاع الجسد والروح ، والموت ، وإلى تصوير الشخصية الروحية الذاتية والحب . وهذه الموضوعات لا يمكن ان تتحقق بشكل كامل فى المادية الحسية ، والشكل الذى يستخدمه النحت ، ولهذا فإن النحت فى النمط الرومانتيكى ، ليس هو الفن الذى يحدد مسار الفنون الأخرى ، ومسار الحياة بوجه عام ، كما هو الحال فى اليونان ، وإنما يشغل مكانة بعد الموسيقى والتصوير ، لأنهما أقدر منه على التعبير عن الجوانب الداخلية والخصوصية الخارجية المشربة بالروحية .

صحيح أننا نجد أعمالاً نحتية فى العصر المسيحي ، لكنها لا تضارع أعمال النحت الاغريقى ، الذى استطاع ان يمثل الالهة فى شكل مطابق تماماً . ولهذا يبقى النحت الدينى الرومانتيكى مجرد زينة وزخرفة فى خدمة العمارة ، فتمائيل القديسين توضع فى أماكن معينة بقصد الزخرفة . بينما تمثل حياة المسيح بالنقش Relief فوق أبواب الكنيسة . وجدرائها ، وقد حاول النحت الرومانتيكى أن يكون وفياً لمبدأ فن النحت حين حاول الاقترب من الاغريق ، أما عن طريق معالجة لموضوعات قديمة بالأسلوب القديم ، أو بتنفيذ صوراً نحتية لأبطال أو ملوك . ولكن هذا لا يعنى عدم وجود أعمال مايكل انجلو Michelangelo (١٧٧٥-١٥٦٤) (*) الذى استطاع بقدراته الخارقة أن يحقق الاتحاد - بمثل هذا التفرد - بين مبدأ النحت لدى الاغريق ، وبين الداخلية الحية المميزة لنمط الفن الرومانتيكى (٧٧) .

٣ - الفنون الرومانتيكية :

عرضت فيما سبق لفن العمارة بوصفه فناً رمزياً ، وفن النحت بوصفه فناً كلاسيكياً ، يبقى أن أشير الى الفنون الرومانتيكية الثلاثة وهى التصوير والموسيقى والشعر ، وهى تركز فى تصويرها للمثال الرومانتيكى

(*) رسام ونحات ومعماري وشاعر ايطالى . من أعماله ، بنى قبة كنيسة بطرس بروما ، ورسم جداريات كنيسة السكستين ، ونحت تمثال موسى وغيره من الأعمال الرائعة .

Ibid : .p. 790.

(٧٧)

على مبدأ انسحاب الروح من العالم الحسى الخارجى وانطوائه على ذاته . ولهذا نجد - فى صورة الفن الرومانتيكى - العالم الحسى الخارجى له وجود قائم بذاته ، منفصلا عن الروح ، بعد أن كان مرتبطا بالروح ومتحدًا معها فى الفن الكلاسيكى ، و « لكن هذا لا يعنى أن الرابطة بين العالم الخارجى والروح قد انقطعت ، لأن هذا يعنى انهيار الفن تماما ، ولكن يعنى تعارض كل منهما للآخر بوصفه وجودًا مستقلًا قائمًا بذاته ، فتنفصل الذاتية عن الموضوعية ، لأن الفن يتخذ من الذاتية مبدأ له بصورة قاطعة ، ويرفض الواقع الخارجى الموضوعى (٧٨) ، لأن عالم الحقيقة يتبدى فى الالهى ، الذى يتصوره الفن بوصفه ذاتية مطلقة لا متناهية ، وتتعارض معه الذاتية البشرية المتناهية . وتعتبر الذاتية Subjectivity هي المبدأ المشترك للفنون الثلاثة ، فالله بوصفه خالقًا يتجلى فى الذات البشرية ، ولكن هذا الاتحاد بين اللامتناهى والمتناهى ليست له نفس الوحدة المباشرة التى نجدها فى النحت ، فالإنسان هنا هو توسط للتعبير عن الله ، ولذلك فإن هذا الاتحاد لا يمكن أن يظهر إلا من خلال التركيز على الجوانب الباطنية للذات (٧٩) ومبدأ الذاتية الذى تركز اليه الفنون الرومانتيكية له معنيان ، فهو يعنى - من جهة - الحياة الواعية للذات « Itself » كشئ مضاد للعالم المادى ، ويعنى - من جهة أخرى - الجوانب الروحية الكلية فى الذات التى تضاد الجوانب الجسدية مثل الأهواء والنزوات والسمات الفردية الخاصة . والفنون الرومانتيكية ذاتية بهذا المعنى ، بمعنى أنها تركز الحياة الداخلية للنفس ، وتبتمد بالتدريج عن جانب التجسيد الحسى ، ولكنه يميل أيضا الى تصوير الخصائص الشخصية والسمات العرضية للشخص بحرية متزايدة (٨٠) .

وإذا كان الفن قد استخدم - فى العمارة والنحت - الكتلة الثقيلة ، فى المادة فى كليتها المكانية ، فإنه حين تدخل الداخلية الذاتية الى هذه المادة ، فإنه يجب استبعاد الكلية المكانية ، حتى يمكن للمادة أن تكشف وتعبّر عن الداخلى ، ولكى تصبح انعكاسًا منبثقًا عن الروح ، وأول الفنون الرومانتيكية هو « التصوير » الذى سيضطر الى اظهار مضمونه الداخلى، من خلال أشكال الهيئة البشرية والتشكيلات الطبيعية بوجه عام ، دون أن يتمسك بالطابع الحسى والمجرد للنحت . أما الموسيقى ، فتعبر عن الداخلى عن طريق التشكيلات النغمية نتيجة استخدام الأصوات الممتدة

(٧٨) ستيس : فلسفة هيغل ، (الترجمة العربية) ، ص ٦٤٤ .

(٧٩) Hegel : op. cit., p. 793.

(٨٠) ستيس : المرجع السابق ، ص ٦٤٤ .

فى الزمن ، وهذا يعنى نفى المادة المكانية تماما ، وينفى معها الواقع الخارجى الظاهرى ، لكى يعبر عن الجوانب الداخلية للذات ، ولهذا تنقف الموسيقى على طرفى نقيض من الفنون التشكيلية Plastic Arts التى تعتمد على المكان ، ولهذا فان لها طابعا ذاتيا محضا (٨١) . أما الشعر فهو أرقى الفنون عند هيجل ، لأنه يتخذ من اللغة وسيلة لتموضع إبداعاته الفنية ، وهو يتدخل فى تكوين سائر الفنون الأخرى ، وهو قادر على التعبير عن كلية الروح والجوانب الداخلية الذاتية (٨٢) . ويقصد هيجل بذلك أن الشعر بوصفه أرقى الفنون يعبر عن كل ما هو فنى بشكل عام ، ولذلك فالأعمال الفنية ، مهما كانت أنواعها ، تنطوى فى داخلها على معنى شعرى ما .

(١) التصوير Painting

إذا كان الالهى يتجلى فى النحت بوصفه موضوعا فرديا ، فان الالهى يتجلى فى التصوير بوصفه ذاتا روحية يختلط بالجماعة ، فان جوهر التصوير لا يمثل فردا فى موقف ما ، وإنما يمثل الجماعة فى حركتها ، والتصوير يقف موقف التوسط بين الداخلية من جهة ، وبين الجسمانية والمحيط الخارجى من جهة ثانية ، ونتيجة لفصل الانسان وتأكيد استقلاله عن الطبيعة وعن الله ، ونتيجة للعلاقات الحمية التى تنشأ بين الله والجماعة ، وبين الانسان وإله ، فان التصوير يصبح قادرا على التعبير عن الحياة والحركة التى كان النحت - بحكم مضمونه ونمط تمثيله وموارده - عاجزا عن تمثيلها ، ولهذا يجمع التصوير بين مجال فنيين من الفنون : المحيط الخارجى الذى كان من اختصاص العمارة ، والشكل الروحى الذى كان من اختصاص النحت ، فالتصوير يضع شخصياته فى طبيعة خارجية أو فى محيط معمارى من ابتكاره هو نفسه ، ويبعث الحياة فى هذا المحيط الخارجى الى حد تحويله الى انعكاس للذاتية ، وإلى حد خلق توافق وتناغم بينه وبين روح الأشخاص التى تتحرك فى إطاره (٨٣) .

Hegel: . op. cit., p. 795.

(٨١)

Ibid : p. 798.

(٨٢)

Ibid : p. 796.

(٨٣) انظر :

الطابع العام لفن التصوير The General Character of Painting

يتحدد الطابع العام للتصوير بوصفه فنا رومانتيكيا في الاعتماد على التجسيد الحسى عن طريق سلب المكان ، وذلك لأن التصوير أول الفنون الرومانتيكية الذى لا يحذف سوى بعد واحد من أبعاد المكان ، ويبقى على البعدين الآخرين ، أى السطح المستوى الذى يتخذ منه وسطا يعمل من خلاله ، ولهذا فالتصوير يختلف عن النحت والعمارة ، لأنه لم يعد يتخذ من المادة الجامدة الثقيلة الموجودة بالفعل أساسا له ، ولكنه يستخدم بعدين من أبعاد المادة وهما الطول والعرض ، وعلى هذا ، فبينما نجد الوجود الحسى للعمل المعماري شيئا ماديا ، يخلقه الفنان ، « فان الجانب الحسى للتصوير ليس ماديا الا بشكل جزئى فقط ، بينما الجزء الباقي هو عقلى أو ذهنى Mental (٨٤) ، ولذلك تظهر الجوانب الداخلية والذاتية فى قلب التجسد الحسى نفسه . ونتيجة لتركيز فن التصوير على الجوانب الداخلية والذاتية ، فانه لا يحصر نفسه فى نطاق الملامح الكلية الدائمة للشخصية البشرية ، بل انه يمتد ليشمل تصوير الخصائص الفردية والأهواء والنزوات ، وكل حياة النفس ، ولذلك فان فن التصوير لا يصور الشخصيات فى سكونها ووقارها الدائم فحسب ، وانما يصورها فى حركتها الحية ونشاطها المتدفق ، ورغم هذا فان التصوير من هذه الزاوية محدود - أيضا - لأنه يختار لحظة زمنية واجدة من حياة الشخصية ويصورها ، ولا يستطيع أن يعرض سواها ، ولأنه فن يعتمد على السطح المكاني ، فانه يتخلف عن الموسيقى والشعر ، التى تستطيع - بطبيعتها الزمانية - ان تعرض للمسار الزمانى الذى يمكن أن تعرض فيه مراحل مختلفة - من الحركة . ويختار فن التصوير الموضوعات التى تتفق مع طبيعته ، أى التى يمكن تمثيلها عن طريق التصوير الذى يعتمد أساسا على اللون فى تقديم أعماله ، والسبب الذى جعل فن التصوير يبلغ قمة تطوره ونضجه فى العصر المسيحي الوسيط ، هو أن فن التصوير بوصفه فنا رومانتيكيا ، وجد فى موضوعات العصر المسيحي نفسه التى ترتبط بالشعور والعاطفة واندفاعات النفس وآلامها ، وهذه الموضوعات تمتلك قابلية تمثيلها حسيا ، عن طريق التصوير (٨٥) ، وإذا قارنا بين أحد أعمال فن التصوير فى العصور القديمة ، وأخرى فى العصر المسيحي ، وكان العملان يتناولان موضوعا واحدا ، سنجد اختلافا بينا فى المضمون الذى يطرحه كل منهما ، فمثلا صورة ايزيس وهى

(٨٤) ستيس : فلسفة هيغل ، ص ٦٤٥ .

Hegel : op. cit., p. 800.

(٨٥)

تجلس على ركبتها حوريس ، هي نفس الصورة التي تتكرر في الصور المسيحية عن مريم العذراء بوصفها أما مع طفها (٨٦) ، ولكن الفرق بين التصويرين ، وكذلك في التنفيذ ، فايزيس المصرية المثلة على النقش ، لا توحى بأى شيء من الأمومة ، فلا أثر للحنان ، ولا يعبر عن النفس والشعور ، بينما نجد صورة العذراء في العصر المسيحي توحى إلينا بكل هذه المعاني المتقدمة ، وهذا يعنى أن فن التصوير في العصور القديمة كان مقيدا ، ولكنه وصل للنضج في العصر المسيحي ، لأن الأقدمين لم يفهموا طبيعة التصوير الرومانتيكية ، في حين استوعبه الآخرون قدرات فن التصوير في التعبير عن الحياة العميقة والروحية . ورغم أن الفن الاغريقي قد تجاوز الفن المصرى القديم ، بمعنى أنه سعى الى التعبير عن داخلية الانسان ، لكنه لم يفلح في بلوغ العمق المميز لفن المسيحي ، فإذا استطاع القدامى أن يرسموا لوحات شخصية ممتازة ، فإن تصورهم لأشياء الطبيعة ، والفكرة التي كانت لديهم عن الأوضاع البشرية والالهية ، لم تكن تتيح لهم أن يبرزوا ذلك الطابع الروحي Depth of Spirituality العميق الذي حققه الرسم المسيحي في تعبيره ، بمعنى أن التصوير لا يجد مضمونه الا في مادة الفن الرومانتيكي التي تتجاوب تماما مع وسائله وأشكاله (٨٧) ، والمواد التي يستخدمها التصوير ، تتطلب بحد ذاتها هذا الاهتمام المتميز بالذاتية ، لأن العنصر الحسى الذي يعمل فيه التصوير هو عنصر السطح الذي يعبر فيه عن خصوصية الموضوعات بألوان خاصة ، وبفضل هذه الألوان يقوم الروح بتحويل أشكال الموضوعات - كما تعرض نفسها للتأمل - الى ظواهر فنية محل الموضوعات الفعلية . وتحول هذه الموضوعات - في قلب الواقع - الى محض انعكاس للروح الداخلى الذي يريد تأمل ذاته بذاته في روحيته بمعنى أن الجوانب الداخلية للروح هي التي تسعى هنا الى التعبير عن ذاتها من حيث دخلية بواسطة انعكاس الخارج . والسطح Surface التي يظهر عليها الرسم (التصوير) موضوعاته ، تتيح خلق أجواء وعلاقات وتركيبات شتى (٨٨) . وهذا يعنى - من وجهة نظر هيجل - أن صورة الفن الرومانتيكي ، حين يريد التعبير عن نفسه أعمال معينة ، ومن خلال مواد مطابقة لمضمونه ، فانه يجدها في التصوير ، ولهذا يبقى التصوير شكليا من حيث موضوعاته وتصويراته ، اذا قارناها بالفنون الرومانتيكية الأخرى مثل الموسيقى والشعر .

Ibid : p. 800.

(٨٦)

Ibid : p. 801.

(٨٧)

Ibid : pp. 801-802.

(٨٨)

وحين ننظر للأعمال الفنية التصويرية التي تقدم المحيط الخارجي للانسان مثل الجبال والوديان والأنهار والأشجار ٠٠ الخ ، التي وقع عليها مرارا اختيار أشهر الرسامين كموضوعات للوحاتهم ، فاننا لا نتوقف عند تلك الموضوعات ذاتها ، أى لا نتأمل النهر بوصفه نهرا ، وانما نتأمل الحياة والنفس اللتين كانت وراء تصميمه وتنفيذه الذاتى ٠ فالفنان لا يقدم لنا نسخة طبق الأصل من النهر ، وانما يقدم ذاته والجانب الحميم فيها ، ولهذا فان استخدام الفنان لهذه الموضوعات ، هو استخدامها كوسيط للتعبير عن الذاتى الذى يلعب الدور الرئيسى فى فن التصوير ، ويتضح هذا فى اختيار الفنان للألوان (٨٩) ، ولذلك يتميز التصوير عن العمارة والنحت ويقترب أكثر من الموسيقى ، ولهذا فهو يشكل مرحلة وسطى بين الفنون التشكيلية والفنون الصوتية ، لأن التصوير يشكل مرحلة ضرورية فى التطور من النحت الى الموسيقى ، لأن النحت كان يستبعد اللون ، ويبقى على تجريد الهيئة الحسية ، ولكن النحت يحتفظ بالأبعاد المكانية الموجودة فى الطبيعة (*) ، على حين يستبعد التصوير أحد الأبعاد الثلاثة ، ويبقى على بعد السطح المستوى فقط ، وذلك لـ استخدام ظواهر الواقع الخارجى فى اظهار الجوانب الروحية والداخلية ، لأنه لو مثلت الموضوعات بنفس الكلية المكانية الموجودة فى الواقع ، فانه يصير لها وجود مستقل ، لا يخاطب الروح ، ويتيح استخدام التصوير للسطح المستوى أن يعبر عن الفروق الخاصة الدقيقة ، وهذا يقتضى استخدام مواد أكثر تنوعا مثل الضوء Light وهو من أهم العناصر الفيزيائية التى يستخدمها التصوير ، بينما النحت والعمارة يستخدمان المادة الثقيلة (٩٠) ، والضوء فى شفافيته هو نقيض المادة الثقيلة التى تبحث عن وحدتها ٠ وعن طريق الضوء ، تغدو الطبيعة لأول مرة ذاتية ، ويضفى عليها الطابع المثالى ، والضوء هو الوسيلة التى تستخدمها الطبيعة كى تجعل الأشياء مرئية بصفة عامة ، والفرق بين استخدام فن التصوير للضوء ، وبين استخدام الطبيعة له ، وهو أن التصوير لا يدع الأشياء مرئية وفق فعل خارجي (كما هو الحال فى فن النحت والعمارة) ، وانما وفق فعل ذاتى للتعبير عن الانا الداخلية ، فالفنان يستخدم الضوء والظل

Ibid : p. 804.

(٨٩) * يشير هنا الى الوشائج القوية التى تربط بين العمارة والنحت ، وتفصل فى الوقت نفسه بين العمارة والتصوير ، فالاعمال النحتية فى حاجة الى العمارة ، لـ توضيح فيها ، بينما الاعمال التصويرية لا تحتاج الى العمارة ، لانها لا تحتاج الى جدار ، ولهذا كان الغرض البدائى من التصوير هو تغطية الأسطح الجدارية العارية ٠

Ibid : pp. 807-808.

Bright and Dark والنير والمعتم Light and Shedow بدرجات مختلفة (٩١) ، لكى يكون من خلالهما اللون ، وهو أدواته فى اظهار الداخل ، فأى لون هو درجة من درجات التعتيم والاضاءة ، فالنور أو الضوء بما هو كذلك عديم اللون فهو اللا تعين Indeterminancy ، أما اللون فهو شيء معتم بالنسبة الى النور ، والفنان يستخدم اللون فى تكوين الشكل والبعد وملامح الوجه ، والتعبير أى يستخدمه فى تقديم كل ما هو حسى الى أقصى درجات الحسية ، وكل ما هو روحى الى أقصى درجات الروحية لدى الانسان ، لذلك فان افعال التصوير للبعد الثالث فى المكان هو مقصود لكى يستبدل الواقعية المكانية الخالصة بمبدأ اللون ، وهو مبدأ أسمى وأغنى فى قدراته (٩٢) .

والتعبير التصويرى يتضمن بعدين فى وقت واحد ، فهو يعبر تعبيرا مثاليا ، حين يعرض الكلى والعام ، ويعبر تعبيرا فرديا حين يعبر عن الجوانب الخصوصية ، وتعتبر رسوم التمهيدية Raphael's Cartoons رفائيل عن ذلك خير تعبير ، فأعماله تحتوى الجانبين المثالى والكلى والفردى الخاص معا ، وحين يتناول التصوير الجوهري الكلى ، فانه يظهره فى شكل الذاتية الفردية (٩٣) ، والتصوير يستخدم الظاهر الى أقصى حد ، لأنه العنصر الرئيسى له ، ولذلك تسمى عملية اضاءة الطابع الظاهري الخالص Pure Appearance التى تنبع تأمل الفروق الدقيقة فى الأشياء ، ولا بد أن يراعى الفنان فى تصويره للأشياء انسجام جميع التفاصيل . بحيث تبدو وكأنها تيار ينبثق من منبع واحد مشترك ، وهذا يقتضى أن يمتلك الفنان مهارة فنية فائقة (٩٤) .

وتظهر فى فن التصوير ، بصورة رئيسية ، روح الشعوب والبلدان والصور والأفراد ، وذلك من خلال اختيار الموضوعات وروح التصميم ، ومعالجة الألوان Treatment of Colours واستخدامها ، ولذلك يمكن عن طريق فحص أى لوحة من جانب الخبير أن يعرف العصر والشعب الذى تنتمى إليه ، لأن فن التصوير ينطوى - دائما - على طرق وعادات ذاتية خاصة بالعصر والشعب والفنان ذاته أيضا (٩٥) .

Ibid : p. 809.

(٩١)

Ibid : p. 810.

(٩٢)

Ibid : p. 812.

(٩٣)

Ibid : p. 812.

(٩٤)

Ibid : p. 813.

(٩٥)

السمات الخاصة لفن التصوير

Particular Characteristics of Painting

إذا كان فن التصوير من طبيعة رومانتيكية ، فإنه يجب أن نتساءل: ما هو الأصلح والأنسب للتمثيل التصويرى من بين عناصر هذا المضمون الرومانتيكى الغنى ، فليست كل عناصر المضمون الرومانتيكى صالحة ، ويمكن تمثيلها فى فن التصوير ، فهناك بعضى الموضوعات ينفرد فن الموسيقى والشعر بالتعبير عنها ، وهى الموضوعات الباطنية العميقة من حياة الروح التى لا يمكن التعبير عنها من خلال الخارج ، فالتصوير يتميز عن باقى الفنون الرومانتيكية فى كونه قادرا على التعبير الخارجى عن الجوانب الداخلية ، لأنه قادر على إقامة جسر بين الداخل والخارج ولهذا كان مضمونه هو الجوانب الخصوصية الشخصية البارزة التى تبرز داخلية الشعور بصفة عامة ، وداخلية العواطف بصفة خاصة (٩٦) .

والمجال الرئيسى الذى استمد منه فن التصوير موضوعات هو المجال الدينى ، لأنه يتفق مع مضمون صورة الفن الرومانتيكى بشكل عام ، ولأنه يقدم المضمون المثل بالمعنى المجدد للكلمة الذى يظهر فى تصالح النفس الذاتية مع الله ، وهذا ما يتفق مع ما يريد فن التصوير أن يقدمه ، ويلامم الطبيعة النوعية لفن التصوير (*) .

والموضوعات الدينية التى تناسب فن التصوير هى الموضوعات التى سبق الإشارة إليها ، أثناء الحديث عن صورة الفن الرومانتيكى ، حين تحدثت عن قصة الفداء ، وصور الحب المختلفة ، أى الحب الإلهى ،

Ibid : p. 614.

(٩٦)

(*) ولكن هذا لا يعنى أن فن التصوير فى عصره المسيحى ، لم يتناول موضوعات أخرى ، فواقع الرسم المسيحى فى عصر رافائيل ، وكورييجيو Correggio (١٤٨٩ - ميثولوجى) ، وروينز Rubens (١٥٧٧ - ١٦٤٠) (وهو فنان هولندى من أشهر لوحاته تعذيب القديس بطرس) ، وقد استخدم موضوعات أسطورية ، أما لذاتها ، أو لتمثيلها حكايا Allegorically ، وقد وصف جوته هذا الاتجاه ويعلق هيجل على استخدام فن التصوير فى العصر المسيحى لموضوعات من الميثولوجيا الاغريقية حسب مفاهيم القدامى وروحهم ، وكذلك مشاهد من الحياة الرومانية قائلا : « ان الماضى لا يمكن أن يرد الى الحياة ، وأن الطابع النوعى للقديم لا يتفق كل الاتفاق مع مبدأ التصوير » ولهذا فإن على الرسام أن لا يتخذ الموضوعات القديمة كما هى ، وإنما يكيفها ويجرى عليها تعديلا جليا ، بحيث نتولد عنها مشاعر أخرى مغايرة لتلك التى تتولد عن آثار الفن القديمة .

See : Hegel : op. cit., pp. 814-815.

والحب في صورته البشرية ، والواقع ان هيجل يكرر هنا ما سبق أن ذكره - في تاريخ الفن عن الصورة الرومانتيكية للفن - عن الطابع الانطولوجي والميتافيزيقي للحب الديني ، ودلالته في التعبير عن النفس الرومانتيكية ، التي ترى الجمال في صورة التطابق بين الداخل والخارج كما كان الحال في صورة الفن الكلاسيكي ولذلك يكرر هيجل - هنا - وصف المشاعر الداخلية العميقة المصاحبة للحب Love (٩٧) ويبرز فيه الجانب الروحي والعيني ، الذي يتيح لفن التصوير أن يصور هذه الموضوعات خارجيا ، فمثلا الحب الديني ، لا يوجد بصورة مجردة لا يمكن تصورها الا عن طريق ملكة الفهم ، وانما الحب الديني يظهر من خلال أفراد معينين لهم وجودهم الخاص ، وبالتالي فان تصوير هؤلاء الأشخاص ، يجعل الحب - هذا المضمون الروحي - يتخذ شكلا بشريا وواقعا وجسمانيا ، ولا يقدم في صورة عالم روحي محض (*) ولهذا نجد أن الأسرة المقدسة Holy Family ولاسيما حب مريم العذراء لطفلها الموضوعي المثالي للتصوير بوصفه فنا رومانتيكيا ، واذا كان فن التصوير لا يستطيع أن يصور الله ، لأنه فكرة مجردة ، فانه يتخذ من المسيح موضوعا للتعبير الأساسي عن الحب ، ولأن المسيح يمثل الألوهية من خلال ذاتية بشرية ، ولأن الدلالة المزدوجة بوصفه انسانا واقعا ، يختلف عن البشر في سموه ونبله ، ويجعل تمثيل الروح يبدو تمثيلا في حضان البشرية ، وليس منفصلا عنها . ولكن لابد من تصويره وقد انعتق من الوجود المباشر العارض بوصفه فردا معينا ، ولابد أن يتبدى في أسمي تعبير عن الألوهية يمكن أن يعطيه فن التصوير (٩٨) .

ومن الموضوعات التي اقتبسها فن التصوير من حياة المسيح ، تصوير طفولته ، بحيث تعبر بساطة الطفل وبراءته عن سموه ، وهذا ما نجده في لوحات رافائيل التي تمثل المسيح طفلا ، وبخاصة في لوحة

Ibid : p. 816.

(٩٧)

(*) حين يتناول فن التصوير موضوع الحب في شموله البسيط ووحدته ، أي في الله ، فانه يتناول الله كما يتجلى في المفهوم المسيحي ، فلا يتناوله بشكل مجرد ، وانما يخلق عليه هيئة بشرية ، وهذا يعني أن التصوير مرغم على استخدام التشبيه Anthropomorphism ويعتقد هيجل أن يان فان آيك Van Eyck (١٣٩٠ - ١٤٤١) وقد وصل الى درجة الكمال في تصويره لله الاب في اللوحة المعلقة فوق مذبح كاتدرائية جاند .

Ibid : p. 819.

(٩٨)

المادونا (*) *Madonna* · *Sistine* الموجودة في درسدن *Dresden* ، والتي قدم فيها تعبيراً طفولياً رائع الجمال ، ونلتقط تفتح الالهى الى جوار البراءة (٩٩) وبالإضافة الى هذه الموضوعات ، توجد موضوعات أخرى ، مثل القديس يوسف ، والقديس يوحنا والرسل والشهداء ، والتقوى والصلاة ، ولهذا تطالعنا في الحقب المتقدمة من فن التصوير ، وجوه تحمل آثار العذاب ، رغم أنها صورت في شكل صور شخصيته *Portrait* ، ونستشف خلال هذه الوجوه نفوساً تقيّة كرسّت حياتها للصلاة والعبادة ، وهذا ما نجده في لوحات الألمان والهولنديين القدماء ، مثل لوحة كاتدرائية كولونيا *Cologne Cathedrel* التي تمثل الملوك وهم يتلون صلاة التعبد ، وتوجد لوحات أخرى تمثل بعض الناس الذين تظهر لنا تقواهم الداخلية العميقة ، ولوحات أخرى تصور من لا يتذكر الكنيسة سوى يوم الأحد من كل اسبوع ، واستطاع الايطاليون تجاوز الألمان والهولنديين في فن التصوير ، لأنهم صوروا تناغم الوجه وتعبيره عن داخلية النفس العميقة (١٠٠) ، ويرى هيجل أن اللوحات التي تعبر عن أعماق النفس ونبيلها الروحي من خلال الوجه ، أفضل وأعمق من اللوحات التي ركزت على تصوير مشاهدة الجسد والتعذيب التي تعرض لها الشهداء ، لأنها ركزت على الألم الجسدي والحس ، ولم تركز على المعاناة الروحية العميقة في التواصل نحو الله ، وهذه هي المظاهر الرئيسية للمثال الروحي المطلق ، الذي كان يشكل المضمون الأساسي للتصوير الرومانتيكي ، التي استلهم من خلاله التصوير أنجح آثاره وأشهرها . بالإضافة الى هذه الدائرة الدينية التي ينهل التصوير موضوعاته منها ، توجد دائرتان أخريان هما دائرة الطبيعة ودائرة الحياة البشرية ، فإذا كان المصور قد لجأ للموضوعات الدينية لتصوير داخلية النفس ، والتعبير عن حضور الحب في المطلق (سبق أن ذكرت في هذا البحث ، الى أن المقصود بالمطلق عند هيجل هو الانسان في سعيه من المتناهي الى اللامتناهي) ، فإن الفنان قد لجأ الى دائرة الموضوعات الطبيعية مثل الجبال والتلال وضياء القمر ، ليصور أيضاً الجوانب الداخلية للعواطف التي تجيش بها نفسه ، فالتأمل في هذه اللوحات ، يجد أن الفنان لا يركز على الطبيعة كما هي ، والا صار الفن

(*) كلمة مادونا *Madonna* ، مصطلح يستخدم في العصور الوسطى ، ويشير الى السيدة مريم العذراء ، وتعني الكلمة حرفياً : سيدتى (انظر ستيتس : فلسفة هيجل ص ٦٤٦) .

Hegel : op. cit., p. 823,

(٩٩).

Ibid : p. 828,

(١٠٠)

محاكاة ، وإنما لأن أوضاع العالم الخارجى. الطبيعى تثير فى الحياة العاطفية ميولا ونوازع مختلفة (١٠١) . بمعنى أن الفنان هنا يستجيب لنداء الطبيعة الموجه الى النفس والعواطف ، فعمق البحر وهدوء وثورته، تماثل أحوالا فى النفس ، ويكون لها صدى أيضا . ولهذا فالطبيعة مجرد وسط يصبح مصدرا لموضوعات الفن . والفنان حين يلجأ للطبيعة ، فإنه يستجيب لمهمة الفن ، وهى تمثيل على أنه واقع ، بحيث يمكن للانسان ادراكه ، واضفاء الطابع الانسانى على الموضوعات المختلفة المحيطة به . فالفنان يبحث فى هذه الظواهر اليومية عن مضمونه . ويرد هيجل فى هذه النقطة على الزعم القائل أن تصوير الطبيعة والحياة اليومية فى الفن ، يوقه فى موضوعات مبتذلة ، وليست جديرة باهتمام الانسان ، بأن هذا الرأى يرجع الى تدخل ذاتية الانسان ونشاطاته المتعددة فى أحكامه ، بمعنى أن انفصاله الاجتماعى أو الحياتى أو النفسى عن موضوعات هذه الأعمال الفنية هو الذى يبرر حكمه ، بينما تكمن قيمة هذه الأعمال ، فى أنها: تجنب انتباهنا الى موضوعات لا تقع تحت ادراكنا فى الواقع اليومى. أو نمر عليها مرور الكرام ، وقد عبر عن هذا المعنى « جوته » حين بين أن تذوقه لأعمال فن التصوير جعلته يلتفت الى أشياء كثيرة نراها فى الواقع ، ولم يكن يلتفت اليها ، فحين دخل منزلا لأحد أصدقائه شعر أنه يرى لوحة حية ، لأنه رأى فيها المفردات المختلفة التى كان يستخدمها أحد المصورين وهو فان اوستاد Ostade (١٦١٠ - ١٦٨٤) (وهو رسام هولندى اخص بتصوير مشاهد الحياة اليومية داخل البيوت) (١٠٢) . ولهذا فلا يمكن أن تبدو الموضوعات المستمدة من الطبيعة أو الحياة البشرية فى اللوحات أقل من الموضوعات الدينية ، لأن ما يتحكم فى هذا هو قدرة الفنان وطنيقته فى رؤيته للأشياء وتصورها وتصميمها ، فالفنان حين يقدم لنا موضوعا ، يبدو لنا - هذا الموضوع - وكأننا نرى شيئا جديدا ومختلفا عما نراه ، لأننا لا نولى اهتماما - فى الحياة الواقعية - لجميع تفاصيل هذه الأوضاع والألوان التى تتبدى فيها ، بالإضافة الى أن الفنان يبحث فى هذه الموضوعات حياة جديدة من نفسه ، فهو يقدم موضوعاته من خلال حبه وذكائه وروحته (١٠٣) .

Ibid : p. 831.

(١٠١)

Poetry and Truth عبر جوته Foethe عن هذا فى كتابه الشعر والحقيقة

See : -Hegel : op. cit., p. 849,

Ibid : p. 836.

(١٠٢)

خصائص المواد الحسية في فن التصوير :

يستخدم التصوير المنظور الخطي Linear Perspective ، لأنه المجال الذى يتحرك فيه هو السطح فقط ، ولا يستطيع أن يقدم أشخاصه بجانب بعضها البعض مثل النحت القديم ، ويساعد السطح فن التصوير فى إبراز العلاقات بين الأشخاص من جهة ، وبين المناظر الطبيعية والمباني وترتيب الغرفة الدخلى من جهة ثانية . وإذا كان التصوير لا يستطيع تقديم المسافات الفعلية الواقعية على نحو ما يفعل النحت ، فإنه إذا أراد أن تبدو الأشياء بعيدة رسمها بحجم أصغر ، وهو يخضع فى هذا التصغير لقوانين بصرية ، قابلة للتحديد رياضيا كما يمكن التحقق من صحتها فى الواقع الطبيعى (١٠٤) . ولكن الأشياء لا تختلف حسب المسافة التى تفصل بينها وبين البصر فحسب ، بل بشكلها أيضا وتخطيط اللوحة المبدئي Draughts Manship هو الذى يعين حدود المسافات الفاصلة بين الموضوعات ، وكذلك الشكل الفردى لكل موضوع ، ويحكم التخطيط والتصميم قوانين الصواب والدقة التى تنطبق على الموضوعات الخارجية ، ولا تنطبق على التعبير الروحي ، ولهذا فإن التخطيط أو التصميم يؤلف القاعدة الخارجية لفن التصوير (١٠٥) والعنصر الرئيسى فى التصوير هو التلوين Colouring لأن عن طريقه تكتسب المسافة والشكل كامل مدلولهما وتمثيلهما الحقيقي بفضل اختلاف الألوان بين الموضوعات وإذا كان التخطيط يمثل العنصر المجرد فى التصوير ، فإن روح الفنان وسماته المميزة تظهر من خلال الألوان التى يستخدمها ، والكيفية التى يتناولها بها فالألوان هى التى تجعل الأشياء تبدو وكأنها محبوبة بنفس وحياة . وتختلف مدارس الرسم التصويرى Schools of Painting فى امتلاك حس التلوين ، فنلاحظ - على سبيل المثال - أن الهولنديين قد دللوا على براعة فائقة فى استخدام الألوان ، ويفسر هيجل ذلك ، بأن الهولنديين كانوا يعيشون بجوار البحر ، وكان أمامهم أفق ضبابى ، فزاد ميلهم الى أن يتحرروا منه بدراسة اللون الزاهى ، وتفاعلاته المختلفة ودرسوا أيضا انعكاسات الضوء ، حتى جعلوا إبراز الألوان والضوء هى مهمة الفن الأولى (١٠٦) .

أن الأساس المجرد لكل لون هو النور والظلام Light and Dark
فالدرجات المختلفة بينهما هى التى تعطينا الألوان ، فمثلا التعارض بين

Ibid : p. 837.

(١٠٤)

Ibid : p. 838.

(١٠٥)

Ibid : p. 839.

(١٠٦) انظر :

الأبيض والأسود هو تعارض بين النور والظل ، ولذلك فإن النور والظلام هو أساس الرسم التصويري ، لأنهما هما اللذان يتيحان إمكانية تحديد المسافات والفروق بين المستويات ، وتحديد حدد الموضوعات ، أي إبراز الشكل الحسى بما هو كذلك ، ويستخدم الفنان النور والظلام ليصل الى التجسيم Modelling ، ولا سيما فى فن محفورات النحاس . والكيفية التى يستخدم بها الفنان النور والظل مرتبطة أساسا بطريقة الاضاءة التى يأخذ بها . فالضوء الطبيعى من نور الشمس أو القمر ، أو الشموع ، كل منها له دلالة مختلفة . ولكن متى يلجأ الفنان الى استخدام اضاءة خاصة فى اللوحة ؟ ولا يستخدم النور الطبيعى ؟ يلجأ الفنان الى ذلك اذا أراد أن يضفى على عمله طابعا دراميا ، فيبرز بعض الوجوه ويأورى غيرها ، لأنه فى هذه الحالة فإن الرسام لا يقنع بضوء النهار العادى ، فيستخدم اضاءة خاصة قادرة على إبراز الاختلافات التى يريدها ، والتى تبرز الجوانب الروحية فى العمل الفنى (١٠٧) ، والتصوير لا يعبر عن النور والظلام فى تجريدهما المحض ، بل بواسطة اختلافات لونية ، فالنور والظل يجب أن يلونا ، وينطوى اللون - هو الآخر - على تعارض بين الفاتح Lightness والغامق Darkness اللذين يؤثر كل منهما فى الآخر ، فيضعفه أو يقويه . فالأحمر والأصفر مثلا ، أفتح Brighter من الأزرق (*) واللون يغلب عليه الطابع الفاتح أو الغامق حسب الوسط الذى يمر فيه ، وكل لون هو ثمرة تركيب من ألوان متعاكسة ، بدرجات مختلفة ، والألوان الأساسية هى الأزرق والأحمر والأصفر والأخضر (١٠٨) . ولكل لون دلالة مختلفة ، سيطرت على استخدام الفنانين له بالسلب أو بالايجاب ، فمثلا الأزرق يماثل الطريقة الهادئة المتبصرة الناعمة فى التعامل مع الأشياء ، أما الأحمر فيرمز الى المبدأ المذكور الملكى السائد ، ويرمز الأخضر الى اللامبالاة والحياد . ولهذا فطبقا لرمزية الألوان ، تلبس مريم العذراء ، حين تمثل جالسة على عرش بوصفها ملكة السماء رداء أحمر ، بينما تلبس آخر أزرق حين تمثل كأم (١٠٩) . وكل الألوان الأخرى هى درجات مختلفة من الألوان الأساسية الأربعة ، ولذلك لا يمكن ان يعتبر البنفسجى لونا ، لأن مشتق من لون أساسى هو الأزرق . ويقوم فن التصوير على أساسى التناغم بين الألوان ، وأن يركب الألوان على

Ibid : p. 840.

(١٠٧)

(*) اعتمد هيجل فى تحليله للألوان على ما قدمه جوته بهذا الصدد فى كتابه نظرية الألوان (Goethe's Theor of Colour) .

Hegel : op. cit., p. 841.

(١٠٨)

Ibid : p. 842.

(١٠٩)

نحو لا نتعارض فيما بينها ، وحين يتقيد الفنان بقواعد الألوان يصل إلى تحقيق الكمال في تمثيل شكل الموضوعات ، وألوانها الفعلية ، وهذا ما نجده في أعمال الفنانين الهولنديين ، فيقدم بريق الفضة والذهب ووميض الأحجار الكريمة كما فعل فان آيك Van Eyck ويرى هيجل أن الألوان تشكل كلية متناسقة ، ولهذا فلا يجوز أن ينقص أى لون أساسي (وبالطبع أن حديث هيجل هذا لا ينطبق على الأعمال الفنية المعاصرة ، فمثلا قدم بيكاسو أعمالا فنية رائعة من خلال استخدام درجات لون واحد فقط ، هو اللون الأزرق ، وتطلق على هذه المرحلة اسم المرحلة الزرقاء) ، والرسامون الايطاليون والهولنديون القدماء قد تقيّدوا حبدأ نظام الألوان وانسجامها ، ولهذا نلتقي في لوحاتهم بالألوان الأساسية الأربعة ، ولكن لا بد أن تقدم الألوان بشكل يوحى للعين بالهدوء والتصالح ، وقد استخدم الهولنديون الألوان الرئيسية في نقائهم واشراقها المحض ، مما زاد من حدة التعارض بينها ، وزاد من تحقيق التناغم والانسجام (١١٠) وما يريد أن يركز عليه الفنان يقدمه من خلال الألوان الرئيسية ، بينما الموضوعات الثانوية تقدم من خلال الألوان المزجية Mixed Colours (١١١) وتختلف درجة اللون تبعاً للمنظور الخطي الذي يبرز الفرق في الحجم بين خطوط الموضوعات فدرجة اشراق اللون مرتبطة بالمسافة والمنظور الجوي ، بمعنى أن درجة وضوح اللون ترتبط ارتباطاً مباشراً بعلاقته بالضوء . فمثلا الوجه الذي يبدو في الظل Shadow لا تكون ألوانه مشرقة وإنما عليها درجة من درجات التعتيم Dark ومن أصعب الموضوعات التي يقابلها الفنان هي تلوين الجسم البشري ، ويرى هيجل أن الألوان الزيتية هي الأصلح لذلك (١١٢) ، والحقيقة أن سبب تركيز هيجل على أهمية الألوان في فن التصوير ، هو أنها تحدث سحرا ، يتجلى بصورة رئيسية في الجوانب الروحية التي تظهر لنا من علاقة الألوان ببعضها ، وكأننا نتنقل من عالم التصوير إلى عالم الموسيقى ، وهذا ما نجده في أعمال ليوناردو دافنشي Lenoardo da Vinci (١٤٥٢ - ١٥١٩) ، الذي نتوغل في أعماله إلى أعماق الظلال ، رغم أنه يتركها منيرة بحكم شفافيته ، ويصل من خلال للتدرج في التلوين إلى النور الأكثر اضاءة (١١٣) .

يتناول هيجل - بعد ذلك - دور ذاتية الفنان في خلق الأعمال الفنية ، فالفنان لا يتقيد بقواعد المنظور الخطي تماما ، وإلا تحول عمله

Ibid : p. 843.

(١١٠)

Ibid : p. 844.

(١١١)

Ibid : p. 846.

(١١٢)

Ibid : p. 848.

(١١٣)

الى علم الهندسة ، ولأن حس التلوين لا يرتبط بقاعدة معينة ، بقدر ما يرتبط بكيفية خاصة في رؤية وتصور الفروق والدرجات اللونية التي تخضع لخيال الفنان وقدرته على الابتكار . وبحكم اضفاء هذا الطابع الذاتى على الألوان ، فان الفنان يرى عالمه وفق رؤيته للعالم ، ولهذا يمكن أن نميز بين الفنانين على أساس تناولهم للألوان ومعالجتهم إياها فى لوحاتهم (١١٤) .

التطور التاريخي لفن التصوير (*)

Historical Development of Painting

ان أهمية دراسة التطور التاريخي للتصوير ، تكمن فى أنه يتيح لنا فرصة دراسة الأعمال الفنية دراسة عميقة ، ويمكن عن طريقه فهم المقصود من مضمون فن التصوير ، واعداد المواد ، ومراحل التصميم ، لأنها تتبدى فى تاريخ الفن بشكل عيني ، ولا يتوقف هيجل عند المراحل المختلفة لتطور فن التصوير ، وانما يكتفى بالاشارة الى ثلاث صور رئيسية هي : الرسم (التصوير) البيزنطى ، والتصوير الايطالى ، والتصوير الهولندى والألمانى .

التصوير البيزنطى Buzantine Painting

ورث التصوير البيزنطى المهارة الغنية التى صاغها الاغريق ، ولهذا بقى هذا التصوير تقليديا فى شكل الوجوه ، ونمطيا فى الأشخاص وأشكال التعبير ، كما أن التجسيم بواسطة النور والظل وانصهارها لم يبلغ شأنا مرموقا فى التصوير البيزنطى ، لذلك لم يتطور المنظور الخطى لدى البيزنطيين ، ولم يتطور أيضا فن تشكيل المجموعات الحية ، وذلك لأن التصوير البيزنطى حرص على تصوير نماذج مسبقة ثابتة ، وتقيد بأنماط تعبير متوارثة ، ولهذا تحول التصوير البيزنطى الى مجرد

Ibid : p. 849.

(١١٤)

(*) يرى هيجل أنه لا يمكن دراسة التطور التاريخي لفن التصوير دراسة نظرية بمعزل عن الأعمال الفنية الحقيقية التى تجسد وتشخص هذه الدراسة ، ولهذا فان رؤية هيجل لن تكون كاملة الا اذا كان المرء مطلعاً على اللوحات والأعمال الفنية التى يشير إليها ، وكنت أود أن أضيف هذه اللوحات الى هذه الدراسة ، ولكننى ساكتفى بذكر المراجع المختلفة التى تحوى هذه اللوحات التى يشير إليها هيجل ، لن يريد الاستزادة والاستفادة من أحاديث هيجل عن فن التصوير . See : Hegel : op. cit., p. 869.

حرفة غريبة عن الحياة والروح وانتشرت ضوء الرسم البيزنطى فى
إيطاليا (*) .

التصوير الإيطالى Italian Painting

يقدم التصوير الإيطالى طابعا آخر من الفن ، لأنه قدم المضمون
الدينى المقتبس من المهدىين القديم والجديد ، ومن حياة الشهداء
والقديسين ، واقتبس موضوعاته أيضا من الميثولوجيا الاغريقية ، لكنه
نادرا ما كان يصور نماذج من التاريخ القومى أو الحياة اليومية ، كما كان
يفعل الفن الهولندى ، الذى استمد روعته من تصوير مشاهد الحياة
الواقعية ، وأهم اسهامات التصوير الإيطالى تتضح فى تصميماته والاعداد
الفنى للموضوعات الدينية الذى يتمثل فى ادخال الواقع الحى للحياة
الروحية والجسمية الى موضوعات الفن . ويقول هيجل : ان التصوير
الإيطالى يذكرنا بالموسيقى الإيطالية الالية التى يصور كلاهما نغم النفس
المحبة (١١٥) . والطابع الروحى العميق الذى نجده فى التصوير الإيطالى
والموسيقى الإيطالية نجده أيضا فى الشعر الإيطالى فى المقطوعات الثلاثية
ترزاريما Terza-Rima والكانزونات Canzone (١١٦) والسونتيات
Sonnets (١٣٠٤ - ١٣٧٤) ، ولدى دانتي Dante (١٢٦٥ -
١٣٢١) فالمضمون واحد فى كل الفنون الثلاثة ، والتصوير الإيطالى
لم يصل الى هذا دفعة واحدة ، وانما مر بمراحل عديدة ، فبعد الرسم
البيزنطى تخلى الإيطاليون عن الطراز الحرفى فى التصوير الذى اشاعه
البيزنطيون ، وظهر الابتكار فى أعمالهم ، ولكن لأن الموضوعات التى
يتحركون فيها محدودة ، فكانوا يركزون على إبراز سمات الوقار والعظمة
الدينية فقط . ويعبر عن المرحلة الأولى دوشيو Duccio (١٢٦٠ -
١٣١٩) الذى كان له أثر كبير فى التحرر من التقاليد البيزنطية فى فن
التصوير . أما الاستقلال عن الفن الاغريقى فقد حققه جيوتو Giotto

(*) استشهد هيجل بفقرات طويلة من كتاب فنون رومهر Rumohr أبحاث

إيطالية للتبليل على صحة آرائه . See : Hegel : op. cit., p. 872.

(١١٥) ويقول هوراس أيضا فى تشبيه التصوير بالشعر : الشعر يشبه التصوير :

Horace : Ars Poetica : « Poeliry i slike painting ».

(١١٦) الكانزون Canzone فى قصيدة غنائية صغيرة .

(١١٧) السونتيات Sonnets من الإيطالية ، ومفردها سونيتو : وهى قطعة

شعرية من أربعة عشر بيتا من الوزن الاسكندرانى ، مؤلفه من رباعيتين وثلاثيتين ،
وقوافيه ذات قواعد خاصة وثابتة .

(١٢٦٩ - ١٣٣٧) ، الذى يعتبر رائد فن التصوير الحديث ، فقد عدل ببطء تحضير الألوان الذى كان معمولاً به فى عصره ، كما عدل نمط التصميم والتنفيذ ، واختار موضوعات جديدة ، ولذلك يعتبر جيوتو (١١٨) هو الذى وجه التصوير نحو الحاضر والواقعى (١١٩) ، واختفى من أعمال هذه المرحلة من التصوير الايطالى ذلك الجلال القدسى الذى كان يهيمن على الطور السابق من فن التصوير ، وبدأت تظهر الموضوعات الدنيوية الى جانب الموضوعات الدينية .

وهكذا استيقظ حب المناظر الطبيعية كخلفية للوحات ، وكذلك المناظر العامة للمدن الكنائس والقصور ، وبدأت الصور الشخصية تحتل مكانا بارزا فى اللوحات التى تمثل أوضاعا ومواقف دينية ، وصار الفنانون يستخدمون بمزيد من الحرية سمات الحياة العائلية والمدنية فى لوحاتهم ، وحدث تصالح بين الروحى والخارجى ، وأصبحت مهمة الفنان هى تحقيق التوافق والتناغم بين الجوانب الداخلية العميقة لتدين النفس ووقارها مع حس الحياة الحاضرة للأشخاص والأشكال ، ومن أفضل من حقق هذا فى أعماله هو ليوناردو دافنشى ، فهو الذى تفوق على جميع المتقدمين عليه فى دراسة الجسم والنفس البشرية ، وكذلك رفايل Raphael (١٢٠) .

الرسم الهولندى والألمانى : Flemish and German Painting

يجمع هيجل للتصوير الهولندى والألمانى ، لأنه يرى أن هناك صلة قريبي قائمة بينهما ، وأنهما استطاعا أن يتحرروا من الأشكال الفنية الفنية الجاهزة والتمطية ، وأن الألمسان والهولنديين تمكنوا من بلوغ التصالح الدينى الذى يقوم على التوفيق بين متطلبات الكنيسة ورسالة الفن الدينية ، وبين مبدأ الجمال الحر الذى كان وراء إبداعهم لتلك اللوحات الفنية . ومن أهم المصورين الهولنديين نجد فان آيك وبان آيك Eyck اللذين يعدان اليوم مبتكرى التصوير الزيتى ، أو على الأقل هما المصوران اللذان جودا تلك الطريقة بمنتهى الدقة ، وظهرت قدرتهما فى رسم الخطوط ، وتمثيل الأوضاع والشخصيات ، والتميز بين

Stanzas : مجموعة أبيات ذات معنى كامل :

See : Hegel : op. cit., pp. 873-874.

Ibid : pp. 875-876.

Ibid : p. 881.

(١١٩)

(١٢٠)

الداخلي والخارجي ، وفي أشراق الألوان وحرارتها وتناغمها ، ولكن إذا قارنا بين التصوير الهولندي والتصوير الإيطالي ، سنجد أن الجانب الديني والروحي أعمق لدى الإيطاليين منه لدى الهولنديين ، لأن الهولنديون اهتموا بتمثيل شؤون الحياة اليومية (١٢١) .

أما الألمان فقد عالجوا الموضوعات الدينية بمهارة فائقة أيضا ، وعبروا عن الجوانب الروحية العميقة ، ويكمن اسهام التصوير الهولندي والألماني في الانصهار الكامل مع الديني واليومي ، والارتباط معه ، وقد أدى هذا الى تطور فن التصوير نفسه ، ويرد هيجل سبب الانتقال من تصوير الموضوعات الدينية الى موضوعات الطبيعة والحياة المنزلية الى حركة الاصلاح الديني في هولندا ، حيث اعتنق الهولنديون البروتستانتية وحاروا طغيان الملكية الأسبانية ، ورغم هذا لا نجد هذه الموضوعات السياسية في لوحاتهم ولكنهم أظهروا في لوحاتهم طباعهم الصلبة ، وجميع أوضاع حياتهم ، ولهذا نجدهم يصورون نظافة مدنهم ومنازلهم ، وأدواتهم المنزلية وأعيادهم القومية .

واستطاع الهولنديون أن يقدموا الحرية ودقة التصميم وحب الأشياء العادية والصغيرة في إبداعاتهم الفنية . وقد برعوا في استخدام النور والظل ، وصوروا الحياة الريفية مشبعة بالمرح والتفوي البري ، ولذلك يعتبر الفن الهولندي أفضل وسيلة لمعرفة الانسان والطبيعة الانسانية ، لأن الفنان الهولندي كان على معرفة عميقة بهما (١٢٢) .

(ب) الموسيقى Music

إن الموسيقى فن ذو طبيعة خاصة ، تجعله أبعد الفنون عن قبول التعريفات والأوصاف ذات الطابع العام ، ومضمونها الروحي هو حركات عالم العواطف وأحداثه ، بمعنى أنه ترديد للذاتية ، ولهذا فهي أقرب للابهام واللاتعين ، وليس هناك على الدوام تطابق بين التلويحات الموسيقية وتنويعات عاطفية محددة ، أو تمثل بعينه أو فكرة (١٢٣) ، ولذلك فالفكرة الموسيقية هي أساس العمل الموسيقي ، « وهي أصغر شكل لحنى يمكن ادراكه ، وهي عبارة عن وحدة أو خلية لحنية توحى

Ibid : p. 883.

(١٢١) مرجع سابق .

Ibid : p. 885

(١٢٢)

Hegel : Aesthetics , Vol. II, p. 891..

(١٢٣)

بمذلول معين ، ثم تنمو وتتكاثر بفضل القوة الدافعة الكامنة فيها (١٢٤)، ووظيفة الموسيقى كفن هي توصيل الحياة الباطنية الداخلية ، وتساعد في تمثيلها هو ذاتي ، وتحويل الموضوعى الى ذاتي ، بمعنى أن الموسيقى لا تفعل مثل الفنون التشكيلية التي تختار نمط التعبير الخارجى لتعبر به عن ذاتها ، وتجعل النمط الخارجى للفن قائم بحرية واستقلال ، بل ان الموسيقى تجرد الخارج - أى الأداة التي يستخدمها الفنان - من كل طابع موضوعى (١٢٥) ولقد بينت كيف أن التصوير يختزل أبعاد النحت المكانية ، وهى الطول والعرض والثقل والعمق الى السطح وحده ، والموسيقى قد نشأت من الغاء المكان ، فالمكان فى الفنون التشكيلية ساكن، والجسم حين يهتز يتحرك ، ومن هذه الحركة يغير مكانه ويرتد الى حالته السابقة ، وهذا الاهتزاز ينتج الصوت وهو مادة الموسيقى (١٢٦) . وبواسطة الصوت تنفصل الموسيقى عن المكان القابل للادراك الحسى ، وتحتاج الى عضو آخر غير البصر وهو عضو السمع لتوصيل ابداعها ، ويعتقد هيجل أن السمع ليس من الحواس العملية ، وإنما من الحواس النظرية التى تتسم بطابع فكرى أكثر من البصر ، وهذا يعنى أنه وينبثنا، مثل أرسطو بأن الأنغام أقدر من الألوان ، وأن السمع أكثر مثالية من الابصار ، اذ أنه فى الأنغام الموسيقية يتردد ويتجاوب النطاق الكامل لمشاعر وانفعالاتنا ، التى لا يكون موضوعها قد تحدد بعد (١٢٧) ، ويدل هيجل على ذلك بأن البصر يدرك الحسى ، ويستمر فى ادراكه ، بينما السمع لا يدرك الهيئة المادية الهادئة للأشياء ، وإنما يلغى المكان ، ويمكن الغاء المكان مرة ثانية عن طريق الاهتزاز ، وعن طريق هذا النفي المزدوج Double Negative المرتبط بالصوت (١٢٨) ، يصبح الصوت يعبر عن الحياة الداخلية ولا يرتبط بالأشياء المادية الجسمانية المرتبطة بالمكان ويتم نفي المكان عن طريق الآن ، وعن طريق الاهتزاز الذى يحدث للصوت (١٢٩) . ولذلك تعبر الموسيقى عن الحياة الداخلية ، وإذا تساءلنا عن طبيعة الحياة الداخلية التى يمكن ان تنقلها الموسيقى ، وتكون

(١٢٤) عزيز الشوان : الموسيقى - تعبير لغوى ومنطق ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص ٤٤ .

Hegel : op. cit., p. 889. (١٢٥)

Ibid : p. 889. (١٢٦)

(١٢٧) جوليوس بورتنوى : الفيلسوف وفن الموسيقى ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤ ، ص ٢٣٩ .

(١٢٨) تحدث هيجل أيضا عن عملية نفي المكان Negating of Space فى كتابه

فلسفة الطبيعة Philosophy of Nature فقرة ٢٥٧ .

مطابقة للصوت ، فيمكن القول أنه اذا نظرنا للصوت بشكل موضوعي ، سنجد أن الصوت من طبيعة مجردة Abstract على عكس الحجر أو اللون وهي مواد الفنون التشكيلية ، فهي ذات طابع تشخيصي ، لأنه يمكن عن طريقها تقليد ما هو موجود في الطبيعة ، ولهذا فان موضوعات الفنون التشكيلية مستمدة من الواقع ، بينما موضوعات الموسيقى مستمدة من الحياة الداخلية الذاتية المجردة (١٣٠) ولذلك يقول هيجل : « ان المهمة الرئيسية للموسيقى ليست اعادة تكرار الصوت ، أو تصوير العالم الموضوعي نفسه ، ولكن في نهج معاكس تماما ، انها تصور حركات النفس الحيقة ، والشخصية وتبرز روحها الواعية » (١٣١) .

صحيح أن الفن التشكيلي يستطيع أن يعبر عن الحياة الداخلية والصراعات التي تعصف بالنفس ، ولكننا نلاحظ أن الانسان في الفن التشكيلي يتأمل هذه الابداعات من الخارج ، وتحفظ اللوحة بالاستقلال والتمايز ، ولكن هذا التمايز لا يوجد في الموسيقى ، لأن مضمونها هو الذاتى نفسه (*) ، فهي لا تدل على مكان وانما تدل على الحياة الداخلية (١٣٢) ، وعلى الرغم من أن الصوت ذو طبيعة ظاهرية خارجية ، الا انه لا يظل حاضرا مستقلا مثل المكان ، وانما هو يتلاشى ، فما ان تدركه الأذن حتى يخمد وينطفئ ، فالأصوات لا تجد صداها الا في أعماق أعماق النفس التي تتأثر به ، والحياة الداخلية التي تخاطبها الموسيقى هي التي تؤلف الجانب الشكلي من الموسيقى . ولذلك فان مضمون الموسيقى يختلف عن مضمون الفنون التشكيلية والشعر ، لأن هذه الفنون تعتمد في توصيل مضمونها على الأشكال التي تمثل الواقع الخارجى ، بينما الموسيقى تعتمد على تصورات وتمثلات روحية .

ما هي نظرية هيجل فى الموسيقى وجمالياتها لديه ؟

اذا تساءلنا كيف يتناول هيجل الموسيقى ، وكيف يعرض نظريته عنها ، بوصفها من الفنون الرومانتيكية ، سنجد أنه يدرس الموسيقى من خلال ثلاثة محاور رئيسية : أولها : يدرس الطابع العام للموسيقى الذى

Hegel : Aesthetics, p. 890.

(١٢٩)

Ibid : p. 891.

(١٣٠)

Ibid : pp. 891-892.

(١٣١) مرجع سابق .

Its content is what is subjective in itself .

Ibid : p. 891.

(١٣٢)

يميزها عن غيرها من الفنون الأخرى ، من خلال المادة التى يستخدمها فن الموسيقى كوسيط مادي لنقل الشكل الجمالى الذى يعبر عن المضمون الروحي وهو الصوت ومدى تأثيره . وثانيهما : يقدم هيجل الفروق الخاصة بين الأصوات الموسيقية Musical Notes وتشكيلاتها Figurations من زاوية صيرورتها ، وتطورها فى الزمن ، ومن زاوية شدتها النوعية الفعلية Temporal Duration (١٣٣) أو ما نطلق عليه الدوام الزمنى المؤقت ، وثالثها : يدرس هيجل العلاقة بين الموسيقى والمضمون Content الذى تعبر عنه ، سواء كان هذا المضمون عواطف أو انطباعات وكيف تنقل الموسيقى هذا المضمون (*) .

يبين هيجل الطابع العام للموسيقى من خلال المقارنة بين الموسيقى والفنون الأخرى فيشير الى بعضى السمات المتشابهة والمختلفة بين العمارة والنحت والموسيقى ، فالسمات المتشابهة بين العمارة والنحت والموسيقى تقوم على أساس علاقات ونسب كمية (*) بمعنى أن العمارة والنحت تخضع لنسب رياضية للعلاقة بين الأجزاء فى العمل الفنى ، ويتضح هذا بشكل جلى فى الأبنية المعمارية التى تقوم على التوازي والتماثل والتناغم ، والبناء الموسيقى - فى أى قطعة موسيقية - يخضع - أيضا - الى علاقات التماثل والتوازي التى تعتمد على نسب رياضية . هذا من ناحية التشابه ، أما من ناحية الاختلاف ، فإن النحت مثلا يعبر عن الطابق بين الداخل والشكل الخارجى ، وهذا التطابق ليس موجودا فى الموسيقى ، لأن هيجل يرى أن الموسيقى من الفنون الرومانتيكية التى ينفصل فيها الشكل عن المضمون ، ولكن هذا الانفصال ليس موجودا فى العمارة ، وإنما الانفصال يتأتى من طبيعة الموضوعات التى يتناولها كل من العمارة والموسيقى ، فالمضمون الروحي فى العمارة - بوصفها فنا رمزيا - يأخذ شكلا خارجيا فى المكان كما يتصوره الخيال ، بينما الموسيقى تنفى المكان

Ibid : pp. 892-893.

(١٣٣)

(*) ورغم عمق التحليل الذى يقدمه هيجل عن الموسيقى ، إلا أنه يعتذر عن خبرته المحدودة بهذا المجال ، انظر ، ص ٨٩٢ من الترجمة الانجليزية ، ورغم أنه يستند فى تحليله الى معرفة عميقة بالموسيقى ومصطلحاته الفنية ، إلا أنه يرى أن التقاد والموسيقيين المحترفين Practising Musicians هم وحدهم الذين يقدمون حديثا عميقا فى هذا المجال ، لأنهم يمتلكون معرفة دقيقة بقواعد التأليف الموسيقى ولديهم تمرس طويل بالأعمال الموسيقية (انظر هيجل ، ص ٩٢٠ من الترجمة الانجليزية) .

(*) انظر حول تفصيل هذه النقطة دراسة د. فؤاد ذكريا عن الايقاع بين الحياة والفن ، فى كتابه « مع الموسيقى - ذكريات ودراسات » حيث أوضح السمات المتشابهة فى الايقاع بين الموسيقى والشعر والعمارة والفنون الأخرى ، انظر ، ص ٦٦-٧٥ .

وتعبر عن المضمون الروحي عن طريق تمثيل الشعور والعواطف في هيئة أصوات لحنية ، والاختلاف بين الموسيقى والعمارة والنحت يتأتى من طبيعة المادة الوسيطة التي يصاغ منها العلاقات والنسب ، ففي العمارة تستخدم المادة الثقيلة في المكان ، بينما الموسيقى تتحرر من المكان ، بمعنى أن العمارة تشيد أبنيتها الضخمة ذات الأشكال الرمزية عن طريق الإدراك الخارجى ، بينما عالم الأصوات - السريع الزوال - يغوص الى أعماق النفس عن طريق الأذن ويوقظ فيها مشاعر التعاطف (١٢٤) .

وإذا كان هيجل يرى أن أبعد الفنون من الموسيقى هو النحت ، فإن التصوير هو أقرب الفنون ، فعلى الرغم من أن النحت والتصوير يخضعان الى سمة مشتركة بينهما ، وهى أن منهما يرتكز الى أشكال طبيعية خارجية ، فى تصوير المضمون الذى تعبران عنه ، فالنحت ، والمصور ، يقوم بإضفاء الطابع الروحى Spiritual على الأشكال الطبيعية حتى يجعل كل من المضمون والشكل ينصهران فى وحدة واحدة . بينما نلاحظ أن الموسيقى - يتلف عن المصور والنحت - اذ لا يرتكز الى الواقع الخارجى ، وإنما يبنى عمله الموسيقى على أساس الحياة الداخلية ، فهو لا يرجع الى الخارج ، وإنما يعود الى حريته الداخلية (١٣٥) والموسيقى تمثل أعلى درجات التحرر ، لأن الموسيقى لا يتقيد بأى شئ ، ويقوم عمله على التآلف بين الأصوات ، أو إقامة علاقات بينها على أساس التعارض والتماثل والتعاقب ، فالتكنيك فى العمل الموسيقى يجعل من الحرية هى أساس عمل الموسيقى ، فهو يستلهم إرادته الذاتية الحسية ، فينتقل من نقطة الى أخرى ، أو تقييد نغمة أو إطلاقها من جديد ، بينما هذا ليس متاحاً فى فن النحت وفن التصوير ، ولهذا يستفيد المصور والنحت - فى عمله الفنى - من دراسة الطبيعة ، بينما الموسيقى لا تستفيد من دراسة الطبيعة والأصوات الخارجية ، لأنها تعرف أشكالاً موجودة خارج نطاقها تعتمد عليها (١٣٦) . أما عن علاقة الموسيقى بالشعر ، فيوضح هيجل أن هناك صلة وثيقة بينهما ، على أساس أن كليهما يستخدم وسيلة حسية واحدة هى الصوت ، وهما يعتمدان فى بنائهما على الوزن أيضاً ، ولكن كلا منهما يختلف عن الآخر فى طريقة التعامل مع الأصوات ونمط التعبير . فالأصوات فى الشعر لا تصدر عن آلات اخترعها الفن ، وإنما تصور عن عضو النطق البشرى ، فيتحول

Hegel : op. cit., p. 804.

Ibid : p. 805.

Ibid : p. 897.

(١٢٤)

(١٢٥)

(١٣٦)

الصوت من صوت في ذاته ، كما هو الحال في الموسيقى الى محض علامات لفظية تكمن قيمتها في التمثلات والتصورات التي تشير اليها ، كما هو الحال في فن التصوير (١٣٧) ، فاللون مثل الكلمة مستقل عن الروحي ، ولا يشكل اللون أو الكلمة في الشعر وحدهما العمل الفني ، فالشكل وتعبيره هو الذي يضيف الدلالة والايقاع على اللون أو الكلمة (١٣٨) . فالموسيقى تختلف عن الشعر في أنها تتخذ من الصوت من حيث هو صوت غاية في ذاته ، وتتخذ من عنصر التأليف الشكل والبناء في العمل الفني ، ولذلك تنفصل الموسيقى عن المضمون الواضح وتستمد مضمونها من الداخل Inner (١٣٩) وعلى الرغم من استقلال الموسيقى عن الشعر إلا أنها كثيرا ما تقترب به ، لا سيما في الأعمال الموسيقية ذات الطابع الغنائي والدرامي ، ويرى هيجل أن غلبة الشعر على الموسيقى ، أو الموسيقى على الشعر في الأعمال التي تجمع بينهما ، من شأنه أن يضر بالفن معا ، لأن النص الشعري هو عمل مستقل ينتظر من الموسيقى أن تسانده كما يظهر في الأعمال التي تجمع بينهما ، كما في الأشعار الأوبرالية ، والليدات Leider (١٤٠) ونصوص الأوراتوريو Oratorios (**) وهذا يجعل الموسيقى تقوم بدور ثانوي ، ويقيد حرية الموسيقى ويربطه بالنص ، وكذلك النص الموسيقي الجيد يجعل من النص الشعري الذي يصاحبه مجرد عواطف سطحية وتمثيلات عامة للغاية ، ولذلك فالمستمع للأوبرا الإيطالية مثلا ، تستوعبه الموسيقى ، وينسى النص المصاحب (١٤٠) كما هو الحال في السيمفونية التاسعة لبيتهوفن التي تحتوي على أنشودة الفرح لشيلر Schiller باللغة الألمانية ، وكثير من شعوب العالم يستغرقه النص الموسيقي ولا يكون لفهم النص الشعري المصاحب أي دور في فهم العمل الموسيقي واستيعابها . ويرى هيجل أن هذه الأعمال الموسيقية التي يصاحبها الشعر ، لا تأخذ من الشعر إلا المضمون العام للغاية مثلما يقتبس المصور

Ibid : p. 898.

(١٣٧)

Ibid : p. 899.

(١٣٨)

Ibid : p. 899.

(١٣٩)

(*) الليدات أو الليدة Leid : :: هي الأغنية الشعبية أو الدينية في البلاد

الألمانية .

(***) الأوراتوريو : Oratorios كلمة إيطالية الأصل ، يقصد بها العمل الموسيقي الذي يصاحبه الأناشيد وجوقة أوركسترا ، وتصور موضوعات دينية أو دنيوية ، ولكن بدون تمثيل ، ومن نماذجها أوراتوريو الخلق لهايند .

Ibid : p. 900.

(١٤٠)

موضوعات التاريخ المقدس لحياة المسيح ، فهو يتخذ من الموضوع
المضمون العام الذى يعرض من خلاله فهمه للتاريخ المقدس وتعبيره
عنه (١٤١) .

يتبين مما سبق أن هيجل يتفق مع أفلاطون وأرسطو فى أن الموسيقى
هى لغة الشعور ، وهذا الراى شائع بين القدماء والمحدثين ، وأصحاب
الاتجاهات الرومانتيكية ، والحقيقية أن القول بأن الموسيقى هى لغة
الشعور أو الانفعال يعنى ببساطة أن الموسيقى تتميز عن غيرها من الفنون
بقدرتها عن التعبير عن العواطف والانفعالات ، وقد يكون مرجع هذا الى
أن كل انفعال Emotion يكون حركة Motion ، ارتفاع هبوط ،
وهذا ما يحدث فى العمل الموسيقى (١٤٢) ويطلق هيجل على العاطفة
والشعور مصطلح الحياة الداخلية Inner Life والحياة الداخلية
هى الشكل الذى تستطيع الموسيقى عن طريقه التعبير عن مضمونها ،
والموسيقى حين تعبر عن المشاعر والعواطف ، فانها تضيف عليه طابعا
كليا ، فالموسيقى حين تعبر عن الألم أو الحزن أو الفرح فانها لا ترتبط
بحزن معين أو نوع منه ، وانما تعبر عن الفرح بشكل عام ، ويمكن توضيح
فكرة هيجل من خلال المثال التالى : اذا أراد الموسيقى ان يعبر عن الفرح ،
فهو لا يقصد فرحا خاصا بحالة جزئية أو موقف معين ، مثل الفرح بعد
الحزن ، أو الفرح لتحقيق أمنية ، وانما يقصد الفرح بشكل عام . ولذلك
فالموسيقى تختلف عن الشعر ، عن الفاظ اللغة هى علامات منطوقة ،
وتدل على تمثيلات وأفكار ولا تعبر عن مضمون عام ، بينما الموسيقى
لا يقوم العقل بتحليلها ، وانما تنساب فى داخل الانسان ، وتشف عن
المعاني العامة ، ويمكن القول أن الموسيقى تعبر عن المشاعر والعواطف عن
طريق علاقات معينة بين الأصوات ، ولذلك يقول هيجل ان الموسيقى
تتخطى حدود الجسم أو الشكل ، لتؤوب الى نفسها ، فهى لا تدوب فى
الشكل الخارجى وتتلاشى فيه ، بل يصبح الشكل هو الوسط الذى عن
طريقه تعكس الروح كينونة ذاتها ، وترد الى ذاتها ، بحيث يصبح هذا
الارتداد هو الأساس « (١٤٣) وآهات النفس Interjections هى
نقطة انطلاق التعبير الموسيقى ، وتختلف الأصوات فى الموسيقى عن
الأصوات الموجودة فى الواقع ، لأن الأصوات - فى الموسيقى - تتعرض
 لعملية تحضير طويل أكثر من تحضير المواد الوسيطة فى فن التصوير
والشعر ، فالأصوات فى الموسيقى - فى حد ذاتها - تمثل

Ibid, p. 901.

(١٤١)

William Knight : The Philosophy of Beautiful, pp. 141-142.

(١٤٢)

Regel : op. cit., p. 903.

(١٤٣)

كلية من الاختلافات التي قد تتلاقى أو تتعمق بحيث تنشأ عنها أشكال شتى من الائتلافات المباشرة والتعارضات الجوهرية ، وبحيث تعبر هذه العلاقات بين الأصوات عن التعبير الحى عما هو موجود فى الروح فى حالة مضمون محدد ، وقد عبر هيجل عن هذا بقوله : « ان الصوت لا يتجسد بشكل عينى ليؤلف أشكالا مكانية ، وانما يفرض نفسه فى الموسيقى من خلال التنوع للعلاقات بين الأصوات ، ولذلك تنتمى الموسيقى الى مضمار الزمن الفكرى » (١٤٤) .

تأثير الموسيقى : Effect of Music

ان المصدر الذى تستمد منه الموسيقى قدرتها على التأثير هو النفس الداخلية التى لا تنغمس فى تأملات عقلية ، والمقصود بالنفس هنا هو الحس الداخلى Inner Sensibility أى الادراك المجرد للذات ، ولذلك لا يتميز العمل الموسيقى بالاستقلال كما هو الحال فى النحت ، فالمتلقى لا يستوعب العمل الفنى فى النحت والتصوير الا من خلال تأمل الذات للعمل الفنى الخارجى ، بمعنى أننا نحتفظ بقدر من الاستقلال والحرية . أمام اللوحة والتمثال ، ولا يصل إلينا المضمون الا عن طريق التأمل ، لكن فى الموسيقى فان عنصر التعبير وهو الصوت لا يسعى وراء تكوين الصور والأشكال المكانية ، وانما يقوم بتوصيل حركاته الى داخلية النفس الضميمة ، ولذلك لا يشعر الانسان باستقلاله ، وحرية أمام العمل الموسيقى ، لأن موج الأصوات المتدفق يحمله حيثما شاء (١٤٥) . ومن هذا المنظور ، فان الموسيقى تمارس تأثيرا كبيرا على الانسان ، يختلف باختلاف الاتجاه الذى أثرت الموسيقى أن تسلكه ، ويمكن أن نوضح هذا بأن الموسيقى الخماسية يمكن أن تساعد فى أن يلب الحماس فى نفوس الجنود أثناء الحرب ، ولذلك يسير الجنود على ايقاع الموسيقى ، فيحدث تلائم بين الايقاع الداخلى للموسيقى ، مع ايقاع السير ، بحيث نجد أن الذات تستغرق فى شغلها وتنسجم مع ما تفعله (١٤٦) واذا تساءلنا عن سبب تأثير الموسيقى فى الانسان فان هيجل يرى أن تأثير الموسيقى فى النفس ينشأ من خلال العلاقة بين الحياة الداخلية وبين الزمن كما هو ، فالذات الداخلية - بحكم طبيعتها - هى نفى Negative للمكان ، لأن الانا كائنة فى الزمن ، والزمن هو نمط كينونة الذات ، وكذلك

Ibid : p. 904.

(١٤٤)

Ibid : p. 905.

(١٤٥)

Ibid : p. 906.

(١٤٦)

الصوت هو نفى للمكان أيضا (١٤٧) * وإذا كان العنصر الرئيسى للصوت الرئيسى للصوت الذى يحدد قيمته الموسيقية هو الزمن ، فإن زمن الصوت هو أيضا زمن الذات ، وعلى هذا الأساس ، فإن الصوت يدلف الى الانا ، ويستحوذ عليها ، ويحركها بقوة التعاقب الايقاعى للحظات الزمن ، وبعد ذلك تقوم تشكيلات الأصوات فى العمل الموسيقى - من حيث هى تعبير عن المشاعر والعواطف - برفع انفعال الانا الى أعلى الدرجات ، هذا هو السبب الأساسى الذى يفترضه هيجل لقوة التأثير الذى تمارسه الموسيقى على الانسان (١٤٨) * ولكى تمارس الموسيقى تأثيرها الكامل ، فلا يجب أن تكتفى بمجرد التعاقب المجرد للأصوات فى الزمن ، وانما لابد من مضمون يوقظ فى النفوس شعورا حيا ، بحيث تكون الموسيقى عينها هى نفس هذا المضمون *

وإذا كان هيجل يقول بتأثير الموسيقى على الانسان ، فانه لا يغالى فى حجم هذا التأثير ، وهو ينظر باستخفاف الى محاولة أورفيوس (*) Orpheus ، وزعمه أن الأصوات وحركاتها تكفى لترويض الوحوش ، ويرى هيجل أن الموسيقى قد تبث الشجاعة فى نفوس الجنود ، مثل نشيد Dersellaise الخاص بالثورة الفرنسية ، ولكنها لا تستطيع أن تخطم وحدها أسوار الأعداء ، كما حدث لأسوار اريحا ، حيث تروى التوراة أن يسوع بن نون تمكن من اسقاط أسوار اريحا بقوة الأصوات الموسيقية ، فالموسيقى فى عصرنا عصرتنا الراهن يمكن أن تقدم مؤازرة ثانوية للجنود ، ولكن ليس بالطبول والمزامير تتولد الشجاعة (١٤٩) والواقع أن التأثير الموسيقى لم يكن وقفا على المحاولات التى أشار اليها هيجل ، وانما نجد أيضا ريتشارد فاغنر Wagner الموسيقار الألماني ، كان يحلم بتعبير العالم عن طريق الموسيقى (**). ويرى هيجل ان الذاتية تلعب دورا كبيرا فى نمط التأثير الذاتى للأصوات ، لأن الأصوات ليس لها وجود موضوعى دائم ، كما هو الحال فى العمارة والنحت ، ولذلك يحتاج العمل الموسيقى الى تكرار دائم ، لأن الأصوات لا تكاد تظهر حتى تختفى * ولكى تحدث الموسيقى تأثيرها ، فلا بد من وجود فنانين

Ibid : p. 906.

(١٤٧)

Ibid : p. 907.

(١٤٨)

(*) نذكر فى الاساطير الاغريقية ، وهو شاعر منشد له دوره فى الملحمة الهومرية ، وقيل انه كان يروض الوحوش الكاسرة من خلال العزف بمزماره ، وذلك حين نزل العالم السفلى ، بحثا عن زوجته *

Ibid : p. 908.

(١٤٩)

(**) د. فؤاد زكريا : ريتشارد فاغنر ، المكتبة الثقافية القاهرة *

متمرسين اكتسبوا مهارة روحية ، وتكتيكية فى العزف ، لأن المهارة الذاتية فى العزف هى المركز الوحيد والمضمون للمتعة الموسيقية (١٥٠) .

السمات الخاصة لوسائل التعبير الموسيقى :

Particular Characteristics of Music's Means of Expression.

ان الصوت - وحده - خال من المضمون ، ولهذا فهو يحتاج الى معالجة فنية كما يصبح تعبيراً عن حياة داخلية . فالأصوات بمفردها لا تؤلف عملاً فنياً ، ولكن لابد أن توجد الأصوات فى علاقات مختلفة مع الأصوات الأخرى ، بحيث تشكل الوحدة الحية والعضوية بين الأصوات ، وهى القاعدة الأساسية للموسيقى ، وتقوم هذه الوحدة على المساواة والتفاوت Equality & Inequality ، بمعنى أن الفنان لا يقدم الموسيقى من خلال علاقات ونسب كمية بين الأصوات فحسب ، وإنما من خلال الشكل العقلى الذى يسيطر على الجانب الكمي فى الموسيقى ، فالتناسب Proportion الكمي لا يقدم الوحدة العضوية للعمل الموسيقى ، لأنه لابد أن يستخدم الفنان هذه العلاقات الكمية لكي يعبر عن الحياة الداخلية ، وإذا كانت الحرية هى معرفة الضرورة عند هيجل ، فإن حرية الفنان الموسيقى مرتبطة بمدى معرفته للقوانين الضرورية للعلاقات القائمة بين الأصوات لأنها وسائله فى التعبير (١٥١) وهذه القوانين التى تعكس العلاقات والنسب الكمية بين الأصوات هى الزمن Time والوزن Bar والإيقاع Rhythm واللحن Melody والفنان يكتب عمله من خلال فهمه لهذه المفاهيم السابقة ، فيعيد بناء العمل الموسيقى على أساس الوحدة أو الاختلاف بين الأصوات ، ويتعامل الفنان مع الزمن العيني للأصوات ، لأن لكل صوت منها نغماً Tone محدداً ، وتشكل الاختلافات الصوتية فى ازمنا العينية لها العوامل الأساسية لتحديد العلاقة بين الأصوات سواء بالائتلاف أو التعارض Opposition أو التوسط Modulation (١٥٢)

الزمن ، الوزن Bar ، الإيقاع Rhythm

ان عنصر الزمن فى الموسيقى لا يقوم بنفس الدور الذى يقوم به المكان فى الفنون التشكيلية ، كالنحت والتصوير ، حيث يقوم المكان بدور

Ibid : p. 909.

(١٥٠)

Ibid : p. 911.

(١٥١)

Ibid : p. 912.

(١٥٢)

إيجابى ، لأنه يحفظ لهذه الفنون بحق تمثيل الحركة للأجسام ، بينما الزمن فى الموسيقى هو عنصر خارجى سالب ، لأن الزمن يقوم على الغاء نقطة معينة من الزمن ، واستبدالها بنقطة أخرى ، ثم لا تلبث أن تلغى وتحل محلها نقطة أخرى وهكذا ، وفى تعاقب أنات أو لحظات الزمن يمكن أن نضج الصوت فى علاقة كمية مع الأصوات الأخرى ، لأن الزمن فى الموسيقى يظهر بمظهر الجريان المطرد والدوام اللامتمايز . ولكن الموسيقى حين تتناول الزمن ، لا تتركه على حالة اللاتعين واللاتمايز هذه ، بل عليها أن تعطيه تعينا واضحا ، وأن تخضعه لوزن ، بمعنى أن تنظم جريانه بحسب قواعد هذا الوزن وضوابطه .

وإذا تساءلنا لماذا تحتاج الموسيقى الى هذه الأوزان ؟ ، فقد عرفنا فيما سبق أن زمن الصوت هو زمن الحياة الداخلية للذات ، ولكى يعبر الصوت عن العاطفة ، والانفعال ، فلا بد أن يكون ترنيم أو تنغيم الزمن وفق الحياة الداخلية لكى يعبر عن الروح ، فالأوزان الموسيقية هى التى تساعدنا فى تحديد المضمون الروحى للموسيقى ، فتقطع الزمن الموسيقى ، وتعيينه يعبر عن تذكر الأنا لذاته ، واهتدائه لذاته ، فيقطع هذا التعاقب اللاتعين لانات أو لحظات الموسيقى . والصوت بدون الوزن يمكن أن يمتد الى ما لا نهاية ، بينما بالوزن يكون له بداية ونهاية محددة ، وبالتالي يصبح له قيمة معينة ، ويقوم الوزن فى الموسيقى بالوظيفة التى يؤديها التناظم Regularity فى العمارة ، لأن مختلف أجزاء الزمن تنصهر لتؤلف وحدة يحقق فيها الأنا تطابقه مع ذاته ، ووظيفة الزمن هى أن يقيم وحدة زمنية معينة تكون بمثابة المقياس والضابط لجريان الزمن ، فحين تفصل مساحات متساوية بين أعمال ذات ارتفاع واحد وسنك واحد ، فإن هذه المساحات تكون على أساس التماثل فى فن العمارة ، وفى الموسيقى ، فإن الوزن تعيين ثابت ، وتكرار أحادى الشكل ، وفى أحادية الشكل يلتقى الوعى بذاته ، ويكون فى حالة وحدة ، لأن الأنا تشعر أن الوزن يسير وفق الايقاع الداخلى للذات (١٥٣) . وهنا يمكن أن نميز الوزن فى الموسيقى والتناظم Regularity فى العمارة على الرغم من أن وظيفتهما واحدة ، فالنسب الكمية التى تستخدمها العمارة هى نسب رياضية كاملة ، لا يمكن أن تستخدم كما هى فى الطبيعة ، لأن هذا التطابق المجرد بين حركات الأشياء فى الطبيعة ليس موجودا ، لأن الأجرام السماوية لا تنقيد فى حركاتها بوزن أحادى الشكل ، فلا تقطع مسافة ما فى فترة زمنية واحدة بينما - فى الموسيقى -

عن طريق الوزن ، فإن الانا يدرك هويته الواحدة ، من خلال ادراكه لتعدد الأصوات ، فالفنان هو الذى يعطى للوزن الموسيقى تعينه الخاص (١٥٤) . وحين تصاحب الموسيقى الشعر ، تقوم علاقة أساسية بين إيقاعها وإيقاعه ، بمعنى أن شدة Stress الوزن الموسيقى لا يجوز أن تتعارض مع شدة البحر الشعري ، ولابد أن تتطابق المقاطع الطويلة Longer Syllables فى الشعر مع مدة الأصوات فى الموسيقى ، والمقاطع القصيرة Short Syllables مع العلاقات الأقصر ، بحيث تتقابل المقاطع الشعرية مع العلامات الموسيقية (*) وعلى الرغم من هذا التقابل بين الشعر والموسيقى ، فإن التطابق لا يكون تاما دائما ، لأن الموسيقى كثيرا ما تحتاج الى حرية أكبر فى مدة المقاطع الطويلة وتقسيمها الى مقاطع أكثر تنوعا .

ويميز هيجل بين اللحن Melody وإيقاع الوزن ، لان اللحن أكثر حيوية من الوزن ، وفيه تنعم الموسيقى بحرية أكبر من حرية الشعر ، بل وأكبر منها . والحرية التى يتيحها اللحن للنص الموسيقى تتضح فى أن اللحن قد لا يبدأ مع بداية الوزن أو ينتهى مع نهايته ، بل من الممكن بشكل عام أن يتحرر الى حد أن تتقابل الشدة Stress الرئيسية فى اللحن مع التضعيف الموجود فى الوزن ، وحين يتقيد اللحن فى إيقاعاته وفى أجزائه جميعا بإيقاع الوزن ، فانه يصبح عديم التعبير ، ويصبح العمل الموسيقى عملا باهتا يعوزه الابتكار . ولذلك يرى هيجل أن الموسيقى الإبطالية أكثر حرية ، لأنها لا تجعل اللحن يتقيد بالوزن تقيدا تاما ، وإنما تضمن الإيقاع حركات متنوعة ، وبذلك توفر للنغم انسيابا أكثر حرية ، بينما الموسيقى الألمانية تتقيد بالوزن ، مما يعوق تدفق

Ibid : p. 916.

(١٥٤)

(★) يشير هيجل الى تقسيم الوزن بحسب شفع Even - او وتر Odd

(the even or odd number of the repeated equal parts) الأجزاء المتساوية التى تتكرر

فالوزن الشفعى هو العدد الزوجى ويشبه الأوزان الرباعية ، والوترى هو الأوزان الفردية مثل الثلاثية ، ويرى هيجل انه مع تزايد التغيرات وتنوعها فى العمل الموسيقى ، فانه لابد أن تفرض تقسيمات الوزن الرئيسية كقاعدة للتطبيق الفعلى . ويتم هذا بواسطة الإيقاع الذى يضاف على الوزن الحركة والحياة التى يفقدها ، ولذلك نشعر بالشدة على يتفق بدقة مع نمط تقسيم هذا الضرب . وينكر هيجل مثال على ذلك ، الوزن $4/4$ ، وهو وزن تهيمن عليه الأعداد الشفعية Even ، ولدى شدة Stress مزدوجة ، يتفق بدقة مع نمط تقسيم هذا الضرب . وينكر هيجل مثال على ذلك ، الوزن $4/4$ ، وهو واحدة على الربع وأخرى أضعف على الربع الثالث ، وبسبب هذا التشديد تسمى الأجزاء ذات التشديد الأقوى بالسليمة Strong والتى تشديدها ضعيف بالعتلة Weak .

See : Hegel : op. cit., pp. 916-917

اللحن تدفقا حرا ، ويظهر هذا فى تقيد الأغانى الألمانية بالايقاع الاياميى
Iamibe Rhythm وفيه يعتمد الفنان فى لحنه على تلك الفروق بين
الطول والقصر عن طريق اعطائه نغمة مسددة أكثر ارتفاعا من تلك التى
تعطى للمقطع العروضى القصير (١٥٥). وفى هذا الجزء يعلن هيجل عن
اعجابه بموسيقى هاندل Handel (١٦٨٥ - ١٧٥٩) رغم أن ألحانه
مقيدة بالايقاع الاياميى ، ولهذا يستغرب الشعب الايطالى موسيقاه .

التناغم Harmony

التناغم هو العنصر الهام فى الموسيقى الذى يتحرر العمل الفنى عن
طريقه من الاساس المجرد للوزن والايقاع ، ويتحول الى موسيقى عينية
تسيطر عليها قوانين التناغم . والتناغم فى الموسيقى يعبر عن ثلاثة
مستويات متداخلة فى العمل الفنى ، أولهما : اذا كانت الموسيقى تنتج
من خلال الآلات الموسيقية ، فإن هذه الآلات - نفسها - رغم اختلافها ،
تقدم لنا انتاجا متكاملا ينطوى على مجموعة واسعة من الأصوات المختلفة
التي تعبر عن التناغم (١٥٦) . وثانيهما : أن التناغم والانسجام بين
الآلات بعضها مع بعض ، وبين الحناجر البشرية ، ويرتكز الى نسب كمية
تتيح لكل آلة وللحنجرة البشرية الامكانية لكى تنتج بقدر متفاوت من
الكمال ، بحيث يؤدي هذا الى التناغم الكلى العام فى العمل الفنى .
وثالثها : أن التناغم يظهر من خلال فهمنا للموسيقى بأنها لا تتألف من
فواصل زمنية منعزلة ، أو من مجموعة مجردة من الأصوات المتميزة وانما
التناغم يظهر من خلال العلاقة الكلية للأصوات التى تستوعب التوافق
والتعارض والتوسط ، وهذه التغيرات هى التى تشكل الاساس الضرورى
لكل ما هو موسيقى (١٥٧) ويشرح هيجل المستويات الثلاثة للتناغم فى
العمل الموسيقى بأشكال مختلفة ، فهو يرى أن التناغم بين الآلات
الموسيقية يستند الى أن هناك ترتيبا هرميا بين الآلات الموسيقية بمعنى
أن هناك آلات موسيقية تقدم لنا اتجاها خطيا للأصوات ، وهى موسيقى
الآلات الوترية Strings (*) ويرى هيجل أن هذه الآلات هى التى

Ibid : pp. 918-919.

(١٥٥)

Ibid : p. 919.

(١٥٦)

Ibid : p. 920.

(١٥٧)

(*) الآلات الوترية هى الكمان Violin والفيولا Viola والفيولونسيل

Violoncello ، والكونتراباص Double-Bass ، انظر صالح عبدون : الثقافة

الموسيقية الالف كتاب ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ٥٨ - ٦٢ .

تلعب الدور الجوهرى فى العمل الموسيقى ، بينما لا تلعب الآلات المسطحة مثل الطبل Bass-Drum والدف Side-Drum سوى دور ثانوى ، ويرجع سبب تفضيله للآلات الاولى ، ان الآلات الوترية تعبر عن الحياة الداخلية ببساطة ، لان اصواتها تصدر عن اهتزاز طولى للأصوات ، بينما الآلات الاخرى ينتج صوتها عن اهتزاز صادر عن أسطح عريضة أو مستديرة . أما عن مكان الحنجرة البشرية بين النوعين السابقين ، فان الحنجرة البشرية تجمع بين الآلات الوترية والنفخية ، ولهذا فان تأثيرها فى النفس وتعبيرها عن الحياة الداخلية مشابه للآلات الوترية والنفخية ، ويرى هيجل أن للحنجرة البشرية نغما خاصا يجعل منها آلة خاصة تتكيف مع جميع الآلات الموسيقية ، وتؤلف مع كل آلة طاقما مدهش الجمال ، والشعب الايطالى من الشعوب التى حرصت على استخدام الحنجرة البشرية استخداما متنوعا ومتمائزا فى الأعمال الموسيقية ، ويرجع هذا الى ادراكهم لابعاد الصوت البشرى وجمالياته ، ويظهر هذا فى الأوبرا الايطالية (١٥٨) ، ورغم تصنيف هيجل للآلات الموسيقية الى نوعين ، الا أنه يرى أن لكل آلة موسيقية طابعها الخاص بها ، الذى قد لا يتشبه مع خصوصية آلة أخرى ، ولذلك على الفنان الموسيقى أن يكون على دراية كاملة وخبرة عميقة بالامكانيات النوعية لكل آلة موسيقية ، ومن الذين كانوا على وعى كامل باستخدام الآلات الموسيقية موزارت (**) الذى كان بارعا فى فن اختيار الآلات وتنويعها وتوزيعها على نحو حى واضح ، وقد عبر هيجل عن اعجابه بموزارت حين قال عن موسيقاه : انها بالنسبة لى حفل موسيقى درامى ، ونوع من الحوار بينه وبين الآلات الموسيقية (١٥٩) .

أما المستوى الآخر للتناغم فى الموسيقى ، فينشأ من وضوح الأصوات ، وعلاقاتها بالأصوات الأخرى ، وهذا الوضوح يرتكز فى جانبه الطبيعى الى اختلافات كمية ونسب عددية وقد أوضح هذه القضية من قبل فيثاغورس حين أشار الى أن الوترين المتعادلين فى درجة توترهما والمختلفين طوليا ، يصوران فى فاعل زمنى واحد عددين مختلفين من الاهتزازات ، وبهذا الاختلاف بين العددين ، وبالعلاقاتها ، يمكن أن يحدث

Hegel : op. cit., p. 922.

(١٥٨)

(★) فولفانج اماديوس موزارت Mozart موسيقار نمساوى (١٧٥٦ -

١٧٩١) من أهم أعماله « الناي المسحور » ، « زواج فيجارو » ، هذا بالإضافة الى ٤١ سيمفونية وكونشرتات لجميع الآلات الموسيقية ، وقد تأثر بموسيقاه كيركجارد .

Hegel : op. cit., p. 92.

(١٥٩)

الاختلاف شتى الأصوات وعلاقاتها من حيث الارتفاع والانخفاض ، (١٦٠) ولكنها حين نستمتع بالأعمال الموسيقية ، لا تحتاج الى معرفة التناسب العددي للعلاقة بين الأصوات ، على الرغم من أن التناسب العددي للاهتزازات في الفاصل الزمني الواحد هو الأساس في وضوح الأصوات ، لان الصوت الذي نسمعه وندرکه هو نتاج عدد معين من الاهتزازات في فاصل زمني معين (١٦١) ، أما المستوى الثالث الذي يظهر فيه التناغم فهو عن علاقة كل صوت بالآخر ، فكل نغمة لا تكون نغمة فعلا الا من خلال علاقاتها بالنغمات الأخرى ، فلا بد أن تكتسى النغمات بالوجود العيني المشروط بهذه العلاقات ، بمعنى أنه لابد أن تنصهر جميع النغمات في نغم واحد ، وهذا ما يسمى بالتوافق أو الائتلاف وشأن التآلفات هو شأن النغات الخاصة ، لا ينبغي أن تترك للمصادفة ، بل ينبغي أن تضبط بقوانين داخلية كما ينبغي أن يخضع تعاقبها لقواعد معينة (١٦٢) .

والحقيقة أن هيجل يضيف على فكرة التناغم طابعا جليا ، لأنه يبين أن التناغم يستمد عمقه الحقيقي من تخطيه للتعارض *Opposition* الرئيسي ، وهذا يشبه حديثه عن الفكرة في المنطق ، فالفكرة لا تتحول الى الذاتية إلا بقدر ما تواجه هذا التعارض وتتغلب عليه وتحتويه ، بل ان حديثه عن الموسيقى يكاد يكون حديثا في المنطق الجمالي للموسيقى اذا جاز هذا التعبير ، لأنه يبين أنه مع التعارض تظهر ضرورة ايجاد حل للتناقضات الصوتية .

والعودة الى الائتلاف المثلث النغمات ، وهذه الحركة ، حركة العودة الى وحدة *Unity* الهوية مع الذات ، هي وحدها الحقيقة ، وهذه الهوية تتحقق في الموسيقى في تشتيت لحظاتها في الزمن ، فتتحول هذه اللحظات الى تعاقب وتتابع ، ومن خلال هذا التتابع تظهر الصيرورة وهي ذات طابع تطوري أساسيا . والتحرك من ائتلاف الى آخر لابد أن ينبع من طبيعة

Ibid : p. 924.

(١٦٠)

وقد أوضح هيجل الأسس العددية للتناغم الموسيقي عند الفيثاغوريين في كتابه محاضرات في تاريخ الفلسفة *Hegel's Lectures on Hist. of Philosophy* وناقش هذا أيضا في كتابه فلسفة الطبيعة في اضافة الى الفقرة ٢٠١ .

Hegel : *Aesthetics*. pp. 925-926.

(١٦١)

Ibid : p. 926.

(١٦٢)

الائتلاف نفسها ، أو من طبيعة الضروب النغمية التي تغطي هذه الائتلافات
اليها (١٦٣) .

اللحن Melody

إذا كان التناغم يشتمل على العلاقات الرئيسية التي تتحكم في عالم الأصوات ، ويقدم القوانين الرئيسية لها ، فإن التناغم وحده لا يؤلف الموسيقى ، مثلما لا يؤلفها الوزن والإيقاع وحدهما ، لأن اللحن هو مصدر الإبداع في الموسيقى ، لأنه يعبر عن لغة النفس وأفراحها وأتراحها من خلال الأصوات ، فعن طريق اللحن يتحول الانفعال الداخلى الى ادراك للذات ، ويمتد هيجل أن اللحن هو الذى يشكل الجانب الشعرى في الموسيقى ، وهو الجانب الذى يستحق أن نطلق عليه اسم الابتكار الفنى . ويخلق اللحن - فى تفتح أصواته الحر - فوق الوزن والإيقاع والتناغم ، والوسائل المتاحة لتحقيق تفتحها هي الحركات الإيقاعية الموزونة للأصوات فى علاقاتها الضرورية والاساسية (١٦٤) ، والحقيقة أن هيجل وهو يشرح دور اللحن مبسوط فى العمل الموسيقى ، فانه يناقش من خلاله علاقة الحرية بالضرورة ، بمعنى : هل الضرورة تحد من الحرية - وتقتضى عليها ؟ ، والاجابة عند هيجل أن الحرية الحققة لا تعارض الضرورة ، بل تنصرف ازامتها كما لو كانت حيال عنصر جوهري ، محايث ومطابق لذاته ، بحيث أن خضوع الحرية لمتطلبات الضرورة ، هو الانصياع لقوانينها الذاتية وتمثلها لطبيعتها الخاصة ، بمعنى أن الحرية التي لا تفعل هذا مع الضرورة ، تفضل عن نفسها ، وتخون ذاتها . ويرى هيجل أن اللحن يعبر عن الصراع بين الحرية Freedom والضرورة Necessary لأن اللحن يعكس لنا الصراع بين حرية الخيال لدى الموسيقى فى اطلاق العنان له بين ضرورة الشروط التناغمية التي هي بحاجة اليها لتضهير نفسه . وفيها مدلوله . فاللحن لا يفقد حريته رغم أنه محكوم بضرورات العمل الموسيقى وهي الإيقاع والوزن والتناغم ، بل ان هذه الضرورات تعطيه استقلاله الحق ، لأن هذه الضرورات بدون اللحن هي تجريدا منعزلة عن أية قيمة موسيقية . وهذا يعنى أن فن التأليف الموسيقى العظيم - عند هيجل - يظهر فى تحقيق التآلف بين التناغم واللحن أى فى التوفيق بين الاختلافات والفروق الفردية بينها ، بحيث لا نستطيع أن

Ibid : p. 928.

(١٦٣)

Ibid : p. 930.

(١٦٤)

لميز بين اللحن والتناغم في العمل الموسيقي ، ويؤلف بكل منهما شيئاً واحداً ، ينتج عنه أن كل تغير في أحدهما يستتبع بالضرورة في الثاني . ويرى هيجل موسيقى باخ (١٦٨٥ - ١٧٥٠) تعبر عن هذا خير تعبير ، حيث تتداخل الألحان مع بعضها ، وتكون التناغم في أعماله الموسيقية ، ويتضمن اللحن امكانيات لا متناهية من حيث تدرج النغمات تجعل من الموسيقى الفن القادر على ايقاظ انشعور بالمثالية والتحرر والسمو ، لأنها عن طريق اللحن تتحول الحياة الداخلية الى خارجية عن طريق الاصوات ، وتندفق الاصوات الخارجية لتنساب في الحياة الداخلية للنفس الانسانية .

العلاقة بين وسائل التعبير الموسيقي ومضمونها :

ان الموسيقى يمكن أن تتجه الى اتجاهين ، أولهما : أن تجعل غايتها أن تتطابق مع مضمون الموسيقى المصاحبة Accompaniment وهي الموسيقى التي يصاحبها الشعر ويشبه هيجل الموسيقى المصاحبة بالعمارة النفعية التي تقوم بدور نفعي بحث ، ولذلك فان دور الموسيقى يقتصر على التعبير من خلال المضمون المحدد لألفاظ الشعر ، أو الدراما التي تصاحبها . وثانيهما : أن تمضي الموسيقى مستقلة عن كل مضمون ، وهذا ما نجده في الموسيقى المستقلة (١٦٥) .

ويرى هيجل أن العلاقة بين الموسيقى والنص المصاحب لها سواء كان تمثيلاً أو شعراً ، هي علاقة تابع ومتنوع ، بمعنى اذا كان النص هو الأساس فان الموسيقى تكون مقيدة ، لأنها تحاول أن تتقيد بالمضمون الذي يعبر عنه النص ، وهذا يتنافى مع طبيعة الموسيقى الحرة ، ولذلك لابد أن يكون النص في خدمة الموسيقى ، ويقتصر دوره على اعطاء الوعي فكرة أوضح عما وقع عليه اختيار الفنان كموضوع لعمله الموسيقي . ويمكن أن نضرب مثالا على ذلك بأن القصيدة الشعرية قد تعبر عن حالة خاصة من الألم ، ولكن الموسيقى تعبر عن الألم بشكل عام ، وتعبر عن الانفعال الناشئ عن شتى صور الألم وحتى يكون العمل الموسيقي قادراً على ذلك ، فلا بد أن يستولى الموضوع على كيان الفنان تماماً ، بحيث يؤلف كلا واحداً ، فالفنان الموسيقي لا يستطيع أن يعبر عن المضمون المحدد للنص المصاحب له الا اذا تمثل هذا المضمون بكل نفسه ، وهذا يعني أن النص الشعري المصاحب للعمل الموسيقي ، يفرض حدوداً على حرية الذات في التفكير والتمثل والجلس ، وفي الموسيقى المصاحبة للغناء

مثلا ، فإن الفنان يدخل تعديلا جوهريا على مضمون هذه الألفاظ لانه يقوم بتسهيل ادراك الشعور الداخلى لهذا المضمون ، ولكن فى الموسيقى الآلية أو الخاصة التى لا وجود فيها لألفاظ منطوقة ، تكتفى الموسيقى بوسائنها الخاصة فى التعبير عن المضامين التى تريد تقديمها (١٦٦) . ورغم هذا فإن هيجل يفضل الموسيقى الغنائية على موسيقى الآلات ، « اذ أن الأخيرة فى رؤية غامضة ، تكتفى بالايحاء فقط ، صحيح أن اللحن الموسيقى ، بلا كلمات قد يثير فينا افكارا ، ولكن هذه لا يمكن أن تكون الا افكارا قرأناها نحن أنفسنا فيها (١٦٧) » .

وبناء على هذا ، فإن هيجل يرى أن الموسيقى الغنائية – « أى انثى ترتبط بنص كلامى – تعلو على موسيقى الآلات ، لأن اضافة اللغة بوصفها تعبيرا عن العقل الى الحركة الشكلية أو الصورية التى يضيفها الايقاع على اللحن ، تصبح الموسيقى حافلة بالمعنى بعد أن كانت خيالية ، وتغدو محددة المعالم بعد أن كانت غامضة ، وعقلية بعد أن كانت انفعالية خالصة (١٦٨) » .

والنقطة الأخيرة فى نظرية هيجل عن الموسيقى ، هى أن الفنون التشكيلية تتميز عن الموسيقى فى شئ هام ، وهو أن النحات والمصور يصمم عمله وينفذه تنفيذا كاملا دون أن يعمله به الى آخر حتى يكتبل العمل الفنى ، بينما الموسيقى يكتب عمله ، ويحتاج الى أيد وحناجر أخرى تشاركه فى تقديم عمله فى شكله الئنهائى ، وهم العازفون ، ولذلك فإن عبقرية الأداء الفنى فى الموسيقى لا تقل عن عبقرية الابداع (١٦٩) وتختلف أهمية الأداء الفنى فى الموسيقى تبعا لنوعية العمل الموسيقى ، بمعنى أن الفنان فى الموسيقى المصاحبة Accompaniment يقوم بلور يشبه دور الراوى فى الشعر الملحمى ، وبالتالي كلما أحس المستمع بعدم وجوده ، كان داؤه أفضل ، لانه مجرد أداة ، أما فى الموسيقى المستقلة Independent Music فإن الأداء الفنى له دور كبير فى ابراز العمل الموسيقى ، وهنا لا تتوارى نفس الفنان ، وانما تصل العبقرية فى أداء الأعمال الفنية الى درجة عدم الاكتفاء بما كتبه المبدع ، وانما تصل قدرة العارف الى سد

(١٦٦) جوليوس يدرتنوى : الفيلسوف وفن الموسيقى ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، ص ٢٤٠ .

(١٦٧) المصدر السابق ، ص ٢٤٠ .

Hegel : op. cit., p. 936- p. 953.

(١٦٨)

Ibid : p. 955.

(١٦٩)

الثغرات وتعميق ما يبدو سطحيًا، وهذا ما يسمى بإضافة العازف ما يسمى الزخرفة الموسيقية ، Cadenzas (*) ويرى هيجل أن عبقرية الأداء تكون أعمق حين تصدر من عازف أكثر مما تصدر من مغن ، لأن الآلات بحكم طبيعتها أبعد عن تعبير النفس الخارجى ، والعازف يجعلها تعبر عن رهافة الحياة الداخلية من خلال إمكانياتها الخارجية ، ويذكر هيجل هنا مثالا طريقا ، عن عازف فيثا بارع ، مهنته الحياكة ، كان يضع ألحانا سيئة ولكنه ما كان يشرع فى العزف حتى ينسى السامع اللحن السيء ، وينسى نفسه فى أدائه الرائع . وبراعة الأداء ، حين تبلغ قمته ، تنم عن سيطرة مدبشة على الخارج ، وتعبّر أيضا عن حرية داخلية كاملة ، لأنها تتحرك وفق هواها ، وعبقرية الأداء تتضح فى سيطرة العازف على آلتة الموسيقية، ويتغلب على ما فيها من نقص ، ويكتشف إمكانات جديدة وخلقة بها ، فالآلة الموسيقية تتحول فى يد العازف العبقري الى عضو نابض بالحياة ، فيظهر لنا الابداع الداخلى والأداء الذى ينبع من خيال مبدع عبقري .

ونلاحظ أن هذا هو الفن الوحيد الذى لم يشر هيجل الى تطوره التاريخي .

(ج) الشعر : The Poetry

— مكانة الشعر بين الفنون :

إذا كان من العمارة والنحت يستخدمان الوسائل المادية ، بحيث يعبر الخارج عن الداخلى فان التصوير يستخدم وسيلة محددة تختزل الواقع الخارجى للأشخاص الى ظاهر أقل مادية قوامه الألوان ، وهدفه هو التعبير عن الحياة الداخلية ، وتلاحظ أن هذه الفنون الثلاثة — العمارة والنحت والتصوير — تعمل ضمن نطاقه مجال واحد هو مجال الخارج الحسى للروح وللأشياء (١٧٠) . وتقترب الموسيقى من التعبير عن المضمون الداخلى — الذى يعتبره هيجل جزءا لا يتجزأ من الوعى بما هو كذلك — بواسطة اهتزازات صوتية ، وليس بواسطة أشكال مرئية كما هو الحال فى الفنون السابقة . والموسيقى بعملها هذا ، تكون فى طرف آخر عكس العمارة، التى تعبر عن المضمون من خلال تجسيده المادة الثقيلة،

(*) كلمة ايطالية تعنى اضافة نغم بدعى على سبيل الزخرف الى اللحن الموسيقى .
See : Hegel : op. cit., p. 956.
Ibid : p. 959. (١٧٠)

بينما الموسيقى تعبر من خلال الصوت وهو شيء مجرد في حد ذاته من كل مضمون ، وقد تستعين الموسيقى بالكلام لكي تتركز على نقطة عينية تستطيع من خلالها أن تعبر عن نفسها بمزيد من الوضوح والدقة ، والشعر - وهو فن الكلام (*) - هو بمثابة حل وسط وكلية جديدة تجمع بين الفنون التشكيلية الثلاثة والموسيقى ، لتحقيق تركيبها ، ولتسمو بهما ، فالشعر يشبه الموسيقى لأنه يركز الى ادراك الداخلية ، من جهة ، وهو يخلق حدوسا وعالما موضوعيا يقترب من وضوح عالم النحت والتصوير ، من جهة ثانية (١٧١) ويتحدد الطابع الخاص لفن الشعر وهو الفن الرومانتيكي الثالث - في مبداءه الأساسي وهو مبدأ الروحية بصفة عامة ، وتتوفر للشعر القدرة على التعبير عن الجوانب الداخلية الذاتية ، والقدرة على التعبير عن خصائص الحياة الخارجية أيضا ، ولهذا فالشعر فن تركيبى وتحليلي Analytic فى آن واحد ، وهو تركيبى بمعنى أنه قادر على جمع عناصر الداخلية الذاتية ، وتحليلى بمعنى أنه قادر على أن يصف فى عرضه خصائص العالم الخارجى ومفرداته (١٧٢) ويجمع الشعر بين سمتين ، أولاهما : أن له خاصية استخدام الوظيفة التعميمية للفكر نتيجة لاستخدامه اللغة ، وثانيتهما : ان خاصيته مخاطبة خدسنا ، وذاخيلتنا ولهذا فهو يخاطب الفكر والوجدان معا . والفرق بين الشعر والفنون التشكيلية ان عينات الشعر فى تجلياتها الظاهرة لا تبدى فى كما هو الحال فى الفنون التشكيلية بوصفها فنونا مكانية ، وانما تبدو متعاقبة فى الزمان ، وذلك لأن الشعر يشارك الموسيقى فى المادة الخارجية وهى الأصوات ، فالمادة الوسيطة تتحول فى الشعر والموسيقى الى صوت لامرئ يأتى من الداخل ويتوجه الى الداخل . ولكن الصوت فى الموسيقى هو غاية فى حد ذاته ، بينما الصوت فى الشعر هو وسيلة لظهور ما فى الداخل . ولذلك فالموسيقى فن مستقل كلما أفسح المجال للعنصر النغمي الخالص ، بينما الشعر لا يكتفى بالداخلية المختزلة فى العواطف وحدها ، وإنما يحولها من خلال التخيل Imagination الى عالم موضوعي ، ويعتمد فى هذا التحويل على التراكيب الصوتية . وهذا يعنى أن التراكيب الصوتية والتعبير الموسيقى وحدهما دون التخيل عاجزان عن تحقيق إبداعات الخيال الشعري ، فالروح يفصل نفسه عن العنصر الصوتي

Poetry , the Art of Speech.

(١٧١)

Ibid : p. 960.

Ibid : p. 961.

(١٧٢)

البحث ، ويفصح عن مفسه بالكلمات التى تتحول الى علاقات ورموز خارجية محض للتواصل الروحي ، وهذا يعنى أن الكلام لا يتمتع - فى الشعر - بأى استقلال بحيث يتحول الى غاية فى حد ذاته ، وانما هو يتضافر مع التراكيب الموسيقية لكي يكون وسيلة للتواصل الروحي ، والشعر يستخدم الموسيقى - مثل قوانين الوزن والايقاع والتناغم - استخداما خارجيا ، لان الموسيقى ليست عنصرا خاصا بالمضمون ، وانما ذات طابع خارجي ، واذا استبعدنا الصوت كسمة خارجية للشعر ، فما هو الطابع الخاص للشعر ؟ ، ويجيب هيجل بأن الطابع الخاص للشعر هو التمثل والحس الباطنين ، فالشعر يستخدم التمثل Presentation والحس Intuition على نحو يستبعد معه الواقع الخارجى ليحل محله الواقع الداخلى ، فلا يكون للموضوعية من وجود الا فى الوعي الذاتى فى صورة تمثيل أو حلس روى خالص * وعلى هذا النحو يتموضع الروح - من أجل ذاته - فى مجاله الخاص به ، ولا يستخدم العنصر اللفظى الا بوصفه وسيلة للاتصال والتظهير المباشر ، وهو ينفصل عن هذا العنصر عن هذا العنصر الخارجى من اللحظة الأولى بوصفه محض علاقة ، لينطوى على نفسه (١٧٣) * واذا تساءلنا : ما الهدف من استخدام الشعر للتمثل الباطنى بوصفه مضمونا وشكلا معا ؟ ويجيب هيجل ان الهدف من هذا ينطوى عليه الجوهرى ذاته من الجوانب الخصوصية التى تثير اهتمام هو التعبير عما هو حق فى ذاته من الاهتمامات الروحية ، أى التعبير عما لروح ، ولهذا فان ما يميز الشعر من بقية الفنون الأخرى انه يمتلك الخيال الفنى الذى يحول أى مضمون الى مضمون شعري ، فالشعر لا يقوم بتمثيل المضمون فى شكل معمارى أو تشكيل نحتى أو تصويرى ، أو يفصح عن نفسه بصوتيات موسيقية ، وانما يقوم باعادة خلق لهذا المضمون من خلال الخيال الفنى ولهذا فان أول شروط المضمون الشعرى هو أن يشغل منزلة وسطى بين عمومية الكفر المجرد وبين الحسى والواقعى ، ويحول الشاعر المضمون الذى يتمثله - بخياله الفنى - الى عالم قائم بذاته ، ولهذا فهو لا يخضع فى وجوده الى عالم آخر ، وانما توجد به وحدة عضوية تجعله وجودا حرا ومطلقا لذاته (١٧٤) * والفرق الجوهرى بين الشعر والفنون الأخرى ، ان كل فن من الفنون يخضع للمواد التى يستخدمها ، ولهذا فالفنان فى هذه الفنون مقيد بحدود المواد التى يستخدمها ، بينما نجد الشاعر يتحرر من أسر هذه التبعية ، الشاعر

Ibid : p. 964.

(١٧٣)

Ibid : p. 965.

(١٧٤)

لا يبرهن فلسفة من جنس جود مضمون خفاص مرتبط بالمادة التي يستعملها
والا انها نتيجة تصدير الصفات من نبيته للكلمات ، فانه يقتضي مضمونا خاصا
على كل كـ مضمون متباين ، وهو قادر على انه صوغ ويعبر في اي شكل
كأنه لا يعبر عن كـ مضمون قابل لان محتمل من خلال الخيال البشري ، وهذا لا يقتضي
أن نضع درجة كمال في فن من الفنون - عند هيجل - قلد ريمى استنلا
في حق تمييزه الخاص عن الاشتغال المختلفة للفنون الأخرى (١٧٥) -

يرى هيجل أن الشعر يمثل أسس *Highest* الفنون جميعا ،
لأنه يمثل جوهر الفن بشكل عام ، أكثر من أي فن آخر ، ولهذا فان المقدم
الفن الفلسفي لطوره والنصوص يلعب من المادّة بوسنها أدنى الفنون ، ويتبين
بالإجمال بوضوح الفرق بين الفنون ، لأنه يتطوّر على تعقيد المضمون البشري ،
ويختلف الفنون الأخرى ، ولهذا فإن الشعر يبرهن عن المفهوم الفلسفي
للجمال والفن ، والله - كالفن - يصور الشيء بغير عن المفهوم الفلسفي
بالتعبير المثلج ، انما ياتى التمثيل نفسى من جهة الى التمثيل الدني من جهة ،
والحال ان الفكر المثلج (الفلسفي) من جهة ثانية ، وهذا يعني أن فنك
مصححة حقه بين الشعر - والدين والفلسفة ، ولا بنى هذا ان هيجل يقول
بمعية الفن ، ليجل بين أن تطور الفنون ينتهي الى الشعر الذى يلمح
بله بل الى لغة من خلال استنباطه للكثير ، ولهذا يقول هيجل : " فصح
حضور عالم اليجل = بنى المتكلمى والعصى العادى ، ومن يكاد الفن له بالفرغ
الى الحقيقة ، (١٧٧) نال الشعر في تطوره لوى ، يتعد عن الحسى ، لفتن ترب
أكثر من الدن والعقلية الذين يطلبان انطلاق أو الحقيقة البعيدة - كل
الى الله ، عن الى *Sensations* وإذا كان فن - نى جوهره - ونقطا
بالى بالى ، بهما حوالى نجاوزه ، فان فى تركيز الشعر على الروح وإبعاده
عن الحسى ، يكون قد خلق التمازج المتباين بين الحسى والمادة ، فالمادة
تعدّ عند على الوجود الموهبة للبشر الروحى ، بينا الشعر يضمن على
هذه الموهبة - بما خا - ما وصلا يصحول المادة الوسيطة الى رمز دال كما هو
الابل في العمارة ، راما يتركز على المادة الى علامة ، والشعر - بسلكه
هذه - بى انما الغلبة الروحية والخارجية الواقعية تعبيرا كمالا ،
وعبر عن نفسه لظنر الا - نصا - ل الكمال عن منطق الحسى كيشيع نهائيا
فيه في الر - وم - ، وتشبه فنون الخيتم والتصوير والموسيقى منطقة راسخى
بين العمارة والشعر ، على أساس أن كلا منها يبعد المضمون الروحى

فى عنصر حسى ، يجعله فى متناول ادراك الحواس والروح على حد سواء (١٧٧) *

ويعتمد هيكل فى تناوله فن الشعر على فكرة التصور الداخلى Inner Concept بمعنى أنه اذا كان التصور الداخلى هو مضمون الشعر ومادته فى أن واحد — ويعتبر هيكل أن التصور خارج نطاق الفن هو كيفية من كيفيات الوعى — فان نقطة البداية عند هيكل فى تحليل الشعر ، هى اقامة حد فاصل بين التصور الشعرى ، والتصور البشرى ، لان الشعر لا يقنع بالتصور الداخلى ، وانما يعطيه تعبيرا لفظيا ، ويترتب على هذا ، أن يقوم الشعر بمهمة مدرجة : فهو يصوغ ابداعاته على نحو خاص بحيث تكون قابلة للتواصل اللفظى ، من ناحية ، وأنه لا يستخدم هذا العنصر اللفظى كما يستخدمه الوعى العادى فى الأحاديث اليومية ، وانما عليه أن يعالجه ويضفى عليه الطابع الشعرى ، كى يتميز عن نمط التعبير البشرى ، وذلك باختيار الألفاظ والاهتمام بصورتيتها . ويتيسر استقلال الفن الشعرى عن طبيعة المادة التى يستخدمها ، أعظم امكانية لكى يتمايز ويتفرع الى أنواع شتى ، مثل الشعر الملحمى والشعر الغنائى والشعر الدرامى ، أى أن خطة هيكل فى تناول الشعر ذات طابع ثلاثى فهو يتحدث أولا عن الشعر بوجه عام ، ثم يتحدث عن التعبير الشعرى ، ثانيا ، ثم يتناول أنواع الفنون الشعرية ثالثا (١٧٨) *

لا بد أن نتساءل قبل أن نبين تحليل هيكل لسمات الأثر الشعرى ، وكيف يختلف عن الأثر البشرى ، عن منهج هيكل فى تعريف الشعر ، بمعنى : ما هى الأسس التى يركز اليها فى اصدار حكمه على عمل ما بأنه شعرى حقا ؟ هل يبدأ هيكل من الابداعات الفنية ليستخلص منها اتجاهها عاما يصلح للتطبيق على مختلف الأنواع الشعرية ، أم أنه يبدأ من المفهوم العام للشعر ، ويبرهن على صحته فى الواقع من خلال الابداعات الفنية ؟

والحقيقة أن تحديد منهج هيكل فى هذه النقطة يبين لنا الى أى مجال تنتمى كتابات هيكل فى الجمال والفن ، لأنه لو كان يبدأ من الأعمال الفنية ليستخلص منها الاستنتاجات عامة ، لكانت كتابات هيكل أقرب الى نظرية الفن والنقد الفنى منها الى فلسفة الفن ، بينما حين

Ibid : p. 969.

(١٧٧)

Ibid : p. 969.

(١٧٨) انظر :

يحرص هيغل على البدء من فكرة الجمال أو المفهوم ، فهو بذلك يقدم فلسفة أصيلة في الجمال والفن ، ويمكن القول بأن فكرة الجمال والمثال عند هيغل ، في فلسفته الجمالية تماثل فكرة المنطق في فلسفته الانطولوجية والمنطقية ، لأن فكرة الجمال هي البداية والأساس الذي ينطلق منه ، ولذلك فإن منهج هيغل في تعريف الشعر لا يبدأ من الابداعات الفنية الجزئية ، وإنما يبدأ من المفهوم الكلي الذي تندرج تحته هذه الابداعات ، وقد صرح هيغل في بداية محاضراته عن علم الجمال ، أنه يتفق مع أفلاطون في أنه لا يبدأ من الأشياء الجميلة ، ولكن من الجمال الكلي ذاته . ويوضح هيغل تعريفه للشعر عن طريقين : أولهما : حين يبين الفرق بين نمطي التصور الشعري والنثري ، ويبين الفرق بين الأعمال الشعرية والنثرية ، وحين يتحدث عن الذاتية الخلاقة للشاعر ، وهذا المنهج في التعريف هو نفسه الذي سلكه هيغل في تعريف فكرة الجمال بشكل عام . والمضمون الذي يصلح للتصور الشعري هو المضمون الذي يركز على الاهتمامات الروحية ، فالموضوعات الطبيعية الخارجية لا تصلح بذاتها للشعر ، لكن يمكن أن تدخل في دائرة الشعر حين يجد الروح فيها حافزا لنشاطه أو مادة له ، بمعنى أن العالم الخارجي يستمد كل قيمته - في الشعر - من صلاته بداخلية الوعي ، ولهذا فلا يمكن اعتبار العالم الخارجي الموضوع الوحيد للشعر ، لأن المهمة الرئيسية للشعر هي أن يستحضر - أمام الوعي - قوى الحياة الروحية ، وكل ما يهزنا ويمس جوارحنا (١٧٩) .

ـ الفرق بين تناول الشعر والتمثل النثري :

ان الشعر - من حيث هو فن - أقدم عهدا من النثر ، على الرغم من أن الوعي النثري لا يتميز في مضمونه عن الوعي الشعري ، لأن الوعي النثري يجعلنا نعرف القوانين العامة ، وأن نميز ونصنف ونؤزل ظواهر العالم الخارجي ، ولكن الشعر يعبر عن التمثل العفوي للحقيقة ، بمعنى أنه يعبر عن معرفة لا تفرق بين العام وظواهره الخصوصية ، أى لا تفرق بين القانون وتطبيقاته ، ويتميز الشعر عن النثر ، في أنه يعبر تعبيرا تصوريا - عن المضمون ويبرز الوحدة الجوهرية له ، وهكذا يقدم الشعر كل ما يتصوره في شكل كلية مستقلة غنية بالمضمون ، وبحيث تعبر جميع الخصوصيات الموجودة فيه عن مبدأ واحد ، وبذلك يتبدى العام

والمفعول في الشعر ، ليس في شكل مجرد ، أو في شكل تركيب فلسفي ، وإنما يتبدى حيا ، ومهمة الشاعر هي أن يصوغ وينطق ، لأن يصف الوجود الفعلي ، فالشعر قد بدأ حين ساءرت الانسان الحاجة الى التعبير عن نفسه ، فالشعر يعبر عن حاجة نظرية لدى الانسان في استجماع ذاته ، والاستغراق في التأمل ، وتوصيل تأملاته للآخرين (١٨٠) .

ويميز هيجل بين الشعر البدائي Primitive Poetry الذي يسبق نشأة النثر العادي والفن ، وبين اللغة والتصور الشعريين اللذين يتكونان ويتطوران وسط حياة ونمط تعبير نثريين سابقين للوجود ، فالشعر البدائي يتميز بالعفوية في تمثالاته وتعبيراته ، أما الشعر الذي نشأ وسط النثر ، فيعرف مبداءه الفن النثر ، وبذلك يقف موقف المعارضة من النثرى ، ولهذا فإن التطور الجدلي المنطقي لتاريخ الشعر عند هيجل ، ينبع من التناقض ، لأنه يبين مدى استفادة الشعر من النثر في مراحل تطوره ، فإذا كانت المرحلة الأولى هي الشعر البدائي ، فإن المرحلة الثانية هي النثر ، والمرحلة الثالثة هي الشعر الذي يكون قد امتلك الوعي النثري ولشعرى معا . فالشعر حاول أن يتجنب لثغرات التي وقع فيها النثر حين حاول أن ينظر للمواد التي يقلبها له الواقع نظرة خالجية متناهية ، ولذلك ركز النثر على طلب قوانين الظواهر الخارجية دون أن يكتثر بالروابط الداخلية لجوهر الأشياء ويكتفى بقبول ما هو كائن ، وبما يقع بوصفه من الوقائع الخاصة . ولذلك فإن ما نفتقده في النثر هو الدلالة العميقة للأشياء ، ولذلك حاول الشعر أن يقدم رؤية للعالم ذات تلاحم داخل ، ليحل محل رؤية العالم التي يقدمها النثر ، والتي يبدو فيها العالم أشياء مترابطة وعديدة لدلالة (١٨١) . ولقد حاول الفكر التأملي Speculative Thinking الذي يمت بصلة قريبي الى الخيال الشعري أن يتدارك هو أيضا العيوب التي وقع فيها النثر ، ولهذا نجد أن المعرفة المبنية على العقل لا تتوقف عند لخصوصيات المعارضة ، وإنما تبحث في ماهية الظواهر ، ولا تكتفى بالعلاقات البسيطة التي يقدمها الوعي النثري بين الظواهر . ولكن لشعر يختلف عن الفكر المجرد ، لأن العقل المفكر ليس قادرا على إنتاج شيء آخر سوى الأفكار ، فيتصور الواقع في شكل مفاهيم خالصة ، حتى وإن أدرك الأشياء في خصوصيتها الأساسية ووجودها الفعلي ، لأنه يدمج هذا الخاص في العنصر العام والفكري

Tbid : p. 973.

(١٨٠)

Tbid : pp. 974-975,

(١٨١)

بوصفه العنصر الوحيد الذى يتحرك فيه الفكر ، وذا كان الفكر هو مصالحة بين الحقيقة والواقعي ، فان الابداع الشعري مصالحة أيضا تتم في شكل تمثيل روحي ، ولكن في قلب الظواهر الواقعية بالذات ، لذلك يمكن القول « بأن موضوع الشعر هو الفردى المؤسس على العقل ، وليس على عموميات التجريد العلمى (الفلسفى) (١٨٢) » ونتيجة لان الشعر يستوعب كلية الروح الانساني ، فان التعيين الرئيسى للشعر يكمن في الطابع القومى National الذى هو تجل له ، والذي يتخذ من مضمونه ، ومن رؤيته للأشياء مضمونا له ، ولهذا يرى هيجل أن كل الشعر الشرقى والايطالى والأسباني والانجليزى والرومانى والاغريقى والألمانى ، يختلف كل منهم عن الآخر في الروح الشعور والنظرة الى العالم (١٨٣) .

وتختلف طبيعة الشعور أيضا - باختلاف لعصور ، فكل عصر شعره ، ولا يمكن أن يكون له سوى هذا الشعر ، ومن هنا كان لكل عصر حساسيته المتفاوتة في مدى رهاقتها ، أو تساميتها أو حريتها ، وباختصار طريقتة الخاصة في تصور العالم الذى يجد في الشعر أوضح تعبير له .

ورغم هذه الفروق ذات الصلة بالخصائص القومية لكل شعب ، ويمراحل التطور التاريخي ، يتطوى شعر كل شعب ، وكل عصر على عنصر مفهوم لجميع الشعوب الأخرى ، ولجميع العصور الأخرى أيضا ، وهذا العنصر الفنى والانسانى والكونى هو مصدر امتاع لكل انسان ، مهما كان العصر الذى ينتمى اليه ، ولهذا فانه لا يزال الشعر الاغريقى موضوع اعجاب ونماذج يحتذى ، لأنه في هذا الشعر ، وجد الانسانى المحض أروع تفتح للمضمون وللشكل الفنى ، وحتى الشعر الهندوسى ، لا يتبدى لنا غريبا كل الغربة ، رغم المسافة الفكرية والتاريخية بيننا وبينه (١٨٤) .

ويتبين لنا من هذا أن أى مضمون مهما يكن نوعه ، يمكن أن يكون مضمونا للشعر ، وأى موضوع يفكر فيه العقل البشرى ، يمكن أن يكون موضوعا لقصيدة ، وهذا يعنى أن التفرقة بين الشعر والنثر لا تقوم على أساس المضمون ، ولكن على أساس الحالة الجزئية الخاصة ، التى يستمد

Ibid : pp. 976-978.

(١٨٢)

Ibid : p. 978.

(١٨٣)

Ibid : p. 979.

(١٨٤)

منها الشعر مادته « فالشعر يتصور موضوعه من خلال المقولات اللامتناهية للفكرة الشاملة ، مثل : مقولة الحياة ، والكائن الحي . أما النثر فهو يتصور موضوعه من خلال مقولات الفهم المتناهية ، وهي المقولات التي تتضمن الاعتماد على الآخر ، والافتقار الى الغير ، وعدم الحرية مثل مقولة السبب والنتيجة » (١٨٥) فمثلا التاريخ حين يعرض لموضوع ما ، فانه يصوره بوصفه أسبابا ونتائج ، حتى لو قدم هذا الموضوع فى ضوء فكرة واحدة أو تصور واحد ، لأن التاريخ بطبيعته نثرى ، وكذلك الخطابة (١٨٦) .

وإذا أراد الشعر أن يستخدم الوقائع التاريخية والشخصيات ، والأهداف ، فانه لا يستخدمها كما هى ، وانما يحولها ، بحيث تتفق مع طبيعة العمل الشعري، والشاعر يستخدمها بوصفها وسائل تبرز الجوانب الخصوصية فى العمل الفنى الى الجوانب الكلية ولكى لا يقع الأثر الشعرى فى الخطابة والتاريخ ولا يفقد حريته ، فعليه أن يتحاشى كل غاية خارجية غريبة عن الفن وعن المتعة الفنية الخالصة . وإذا ترك العمل الشعرى لكى يعبر عن الغايات العملية ، فانه يهبط من العلو الحر ليسقط فى دائرة النسبية ، ويتحول العمل الشعرى الى مجرد وسيلة فى خدمة غاية . وهذا ما ينطبق فعلا على كثير من التراتيل الكنسية ، التى لا تفسح مجالا الا للتمثيلات التى تؤدى الى الورع الدينى ، وهذا ما نجده - أيضا - فى الشعر الذى يهدف الى التعليم وتهذيب الأخلاق ، أو الى إثارة قلاقل سياسية ، وهذه الأهداف يمكن للشعر أن يساهم فى تحقيقها ، لكن بشرط ألا ينسى أن الهدف الموضوعى للشعر هو الشعرى وحده ، ويمكن بلوغ هذه الأهداف عن طريق وسائل أخرى غير الشعر (١٨٧) ولكن هذا لا يعنى أن الشعر يدعى لنفسه موقفا منعزلا عن الواقع العيني ، وانما مادام الشعر حيا، فلا بد له من لمشاركة النشطة فى الحياة ، والشعر ويجسد هذه الصلات بين الفن والواقع القائم ، ومظاهره الخصوصية ، لا سيما تلك الأشعار التى ترتبط بمناسبة أو حادث ما . ولكن اذا ركز الشعر على هذه الروابط ، فانه يجد نفسه - فى النهاية - فى موقف التبعية ، ويفقد وجوده الحر، ويمكن للشعر أن يتعامل مع الواقع الخارجى، وظروفه وأحداثه ، بشرط أن يدمج فى جوهره بالذات مادة هذا الواقع ، وأن يصوغها ويشكلها وفق الخيال وحرية (١٨٨) .

(١٨٥) ستيس : فلسفة هيجل ، ص ٦٥١ .

Hegel : op. cit., p. 888,

Ibid : p. 994,

Ibid : p. 990,

(١٨٦)

(١٨٧)

(١٨٨)

ويرى هيجل أن أحد أسباب أبداع الأثر الشعري الأساسية هو وجود الذاتية الفردية للشاعر Subjective Individuality of the Poet والفنان الخلاق ، ومهمة الشاعر أسهل وأصعب في آن واحد من مهمة سائر الفنانين ، فهي أسهل لأن معالجة اللغة الشعرية ، رغم ما تقتضيه من مهارة كبيرة ، لا تستلزم تدليل صعوبات فنية كثيرة ، ويسعى الشاعر الى ايجاد بديل لصعوبة المادة التي يقابلها المعارى والنحات والمصور ، وذلك بنفاذه الى النواة الصميمة والخاصة للفن ، ونفاذه الى أعماق أعماق الخيال ، ويبحث عن تصورات فنية صيلة (١٨٩) ، وإذا كانت الداخلية تعبر عن نفسها - في الفنون الأخرى - من خلال شكلها الخارجى ، فإن الكلمة تظل وسيلة الاتصال المناسبة للروح ، والتي تتيح للشاعر أن يلتقط ويعبر عن كل ما يجيش في أعماق الوعي . ويرى هيجل ان اللغة ليست مستقلة عن الشاعر بوصفه ذاتا ، كما هو الحال في المواد الوسيطة في الفنون الأخرى ، وإنما هي الانسان والشاعر نفسه (١٩٠) والأصل في الأعمال الشعرية انها تنطق وتغنى وتمثل من قبل أشخاص أحياء ، ولهذا فالشعر بالذات هو فن صوتى في المقام الأول ، لأن الشعر يدخل على الألفاظ عنصر الزمن ، وعنصر وعنصر الصوت ، ليبث فيها الحياة الروحية ، ولذلك فالأصل ان نسمع الشعر لا أن نقرأه ، لان الطباعة والكتابة تحولان الشعر الى أشياء مريثة للعين فقط ، ولا صلة لها بالمضمون الروحي ، ولا تقدم لنا الصوت والمدة الزمنية للألفاظ ، ويطلب هيجل من الشاعر أن تكون خبرته الموضوع الذى يشرده معالجته عميقة وواسعة الى أقصى حد ممكن ، بمعنى أن يكون قد عاش في الموضوع واندمج به ، وأن يقف منه موقفا تنتفى عنه كل مصلحة شخصية . وشعراء الشرق الاسلامى ، يمثلون هذا خير تمثيل ، فهم يلجأون منذ البداية - الى مملكة الحرية ، مما لا يترك لديهم أى مجال للهوى أو الرغبة (١٩١) .

سمات التعبير الشعري : Poetic Expression

يحلل هيجل سمات التعبير الشعري من خلال تحليله للمادة الوسيطة التى يستخدمها الشاعر وهي اللفظ ، والامكانات الصوتية له ، فاللفظ ليس رمزا لتمثلات روحية ، ولا تظهيرا مكانيا مطابقا للداخلي ،

Ibid : p. 997.

(١٨٩)

Ibid : p. 1036.

(١٩٠)

Ibid : p. 998.

(١٩١)

نظير الأشكال التي يخلقها النحت والتصوير ، وليس تنغيما للنفس كما هو الحال في الموسيقى ، بل ان اللفظ علامة تصبح غاية في ذاتها . ولهذا لا بد أن نأخذ في الاعتبار ثلاث نقاط هامة : ولها : أن الأصل الحقيقي للغة الشعرية ، ينبغي البحث عنه في كيفية التمثيل ، وليس في اختيار الألفاظ ، وثانيها : أن التمثيل الشعري - بحد ذاته - لا يتموضع الا في الألفاظ ، وهذا يعني أن نبين ختلاف اللغة الشعرية عن اللغة العادية . وثالثها : ان الشعر نطق فعلى بمعنى أن ألفاظه ذات رنين ، ولذلك لا بد أن تصاغ وفق مدتها الزمنية مما يقتضى الاستعانة ، بالوزن والاقناع والقفية (١٩٢) .

(١) طريقة التخيل الشعري للأشياء (*) :

The Poetic way of Imagining Things.

ان التخيل الشعري يقوم بالدور الذي يقوم به الشكل المرئى فى الفنون التشكيلية ، وهذا يعنى أن قوة الخلق الشعري تكمن فى صياغة الشعر للمضمون داخليا ، دون الاستعانة بأشكال خارجية ، ولم يرق التخيل الشعري المبدأى الى هذا المستوى ، لأنه كان يخضع للعفوية ، ولأنه لم يدرك ماهية الانسان الداخلية ، ولذلك يقول هيجل « ان التمثيل لا يكون شعريا الا بفضل حالة التوسط التى يبقى فيها بين هذين القطبين . - ويعنى بهما الواقع العينى بأجزئه المختلفة ، وعمومية الفكر المجرد - مما يتيح له أن يحتل موقعا وسطا بين الحدس العادى والفكر بما هو كذلك » (١٩٣) .

ويعرف هيجل التمثيل الشعري « بأنه تمثيل تصويرى ، لأنه يضع تحت أبصارنا ، لا الماهية المجردة ، بل الواقع العينى ... الذى يتيح لنا أن نستشف الجوهرى » (١٩٤) والتمثيل الشعري يشبه الحروف ، وهى علامات أصوات اللغة ، التى حين ننظر اليها نفهم ما نقرؤه فى الحال ، دون الحاجة الى سماع الأصوات . فالشعر لا يكتفى بالفهم المجرد ، فهو لا يقدم الموضوعات كما تكونت فى الفكر ، أو كما صاغتها الذاكرة ، بل يقدم المفهوم ذاته فى ال « هنا » الواقعية . ويقدم هيجل مثلا على ذلك

Ibid : pp. 1000-1001.

(١٩٢)

or Conceiving Things = Vorstellen

Ibid : p. 1002.

(١٩٣)

Ibid : p. 1002.

(١٩٤)

يوضح فيه الطريقة التي يقدم بها الشعر الفكرة المجردة في صورة حسية، وبالتالي يمسك بالجانبين معا ، وهما الكلى والجزئى في وحدة لا تتقسم ، فحين نقول كلمة الشمس أو الصباح ، نعرف معنى ذلك دون أن تكون بناء حاجة الى استحضار صورة للشمس أو الصباح ، لان ما تمثله أمام الذهن ليس صورة ولكنه تصور عقلي Concept ، ولكن حين يقول الشاعر « حين مطلع الشمس تنهض أور ورا urora وردية الأصابع when is the dawn Aurora with rosy fingers فان المدلول المعبر عنه واحد في الحقيقة ، غير أن التعبير الشعري يعطينا أكثر لأنه يضيف للشيء معطيات وصفات أخرى ، لانه يقدم تصويرا بلاغيا واضحا أمام رؤية الذهن ، ولهذا يجمع التمثيل الشعري بين كل امتلاء الظواهر الواقعية التي تنصهر في الداخلية وبماهيبة الشيء لتخلق كلا واحدا ليس قابلا للقسمة (١٩٥) . والشعر الشرقي - بوجه خاص - هو الذى يطالعنا بهذا الغنى فى الصور والتشبيهات . ولذلك لان الطابع السامى لتصورات الشرقيين وحدوسهم ، يحثهم على أن يستخدموا ما هو ألمع وأبهى وأروع ما لديهم من تشبيهات وتمثيلات ، ليحملوا ما يبدو لوعيم أنه جدير بالاعتظيم والتفخيم . والتمثيل النثرى للأشياء Prosaic way هو على النقيض من التمثيل الشعري ، لأن مضمونه ليس المجاز أو التمثيل الحكائى Allegory وانما الدلالة بما هي كذلك ، وبذلك يغدو التمثيل النثرى مجرد وسيلة لكى يصل المضمون الى الوعي . وإذا كان التمثيل النثرى يخضع لقانون لدقة والوضوح ، فان التمثيل الشعري لا يحكمه قانون الدقة والتطابق المباشر مع المضمون (١٩٦) والنثر قد يستخدم بعض الصور المتكررة ، باستمرار فى الشعر ، ولكن لا يعنى هذا أنه قد دخل دائرة الشعري ، ولذلك فان لشاعر مطالب دائما بأن يأتى بالجديد من الصور ، لان الاستعمال المتكرر لبعض الصور ينقلها النثر (١٩٧) .

(ب) التعبير اللفظى وسماته فى الشعر :

ان الجانب اللفظى من الشعر يمكن أن يكون موضوعا لثأملات لا متناهية ومعقدة ، ولكن هينجل يتوقف عند بعض النقاط الأساسية ذات الصلة بموضوعه مثل : اللغة الشعرية، النظم (الايقاع - القافية -

Ibid : pp. 1002-1003.

(١٩٥)

Ibid : p. 1005.

(١٩٦)

Ibid : p. 1006.

(١٩٧)

الترباط . والألفاظ من أغنى وسائل الشعر الخارجية ، ويتأتى عنها من أن الشعر يستختم اللغة - استخداما مختلفا من استخدامنا لها في حياتنا اليومية ، ونتيجة لهذا فهو يتحاشى في تعبيره اللغوى ، ما يعيدنا الى اللغة اليومية العادية ، ويتعد كذلك عن لغة الوعظ الدينى ، ولننظر العلمى الفلسفى ومنهجهما . فهو يتجنب التقسيمات الواضحة ، والعلاقات التى تقيمها ملدة افهم ومقولات الفكر حتى تكون الأشياء مجردة من كل طابع عيى (١٩٨) ، ومن الوسائل التى تستخدمها اللغة الشعرية ، باستخدامها الخاص لبعض الألفاظ والأسماء بهدف التعظيم أو التصغير ، وهذا ما نجده فى مزج الشاعر بين الألفاظ ليكون صورة شعرية ، وعدم خضوعه لبعض أشكال الاعراب ، وقد يلجأ الشاعر الى استعمال مهجور الألفاظ ، (أى ما يندر استعماله فى الحياة اليومية ، أو ينحت ألفاظا جديدة ، ولكن بشرط ألا يصطلم بالعبقرية القومية للغة ، أى بشرط ألا يحطمها تماما ، وقد يلجأ الشاعر الى استخدام الصور البلاغية Figures of Speech ولكن بشكل لا مبالغة فيه * ويتحكم الشاعر فى خلق لغته الخاصة عن طريق التحكم فى بنية العبارات ، فالعبارات تتعاقبها البسيط أو المعقد ، وبطابعها المتقطع أو المنساب الهادى يمكن أن تسهم فى التعبير عن المواقف والمشاعر والأهواء من كل نوع ، ويلجأ الشاعر الى ذلك لأنه من المفروض أن يشف الداخل عن نفسه من خلال التعبير اللفظى (١٩٩) . وقد يظهر النطق الشعرى - لدى شعب من الشعوب - فى وقت لم تكن قد تكونت لغته بعد ، وتكون فى حالة التكوين فى الشعر ، ولذلك قد يستختم الشاعر هنا تعبيرات ستنحى فيما بعد عن دائرة الشعر ، وتستخدم فيما بعد فى النثر ، ولكن الشاعر حين كان يستخدمها كانت جديدة ، ولذلك يكون الشاعر - حينذاك - أول من يفتح فم شعبه، وأول من يقيم جسرا بين الممثل واللسان (٢٠٠) . لذلك تبدو لنا طريقة هوميروس ودانتى فى لغتهما الشعرية بسيطة وعادية ، لأن كلا منهما كان يعبر عن التمثيل بالألفاظ التى تلائمها ، وفى نفس الوقت يعطى كل منها لغة شعرية حية لشعبه . ولكن بعد أن يتوافر للناس لغة نثرية مكتملة التكوين لاستعمالات الحياة اليومية فإنه يجب على التعبير الشعرى - كى يثير الاهتمام - أن يتعد عن اللغة العادية ، ويصنع لنفسه تعبيرات جديدة أسمى وأغنى، ونتيجة لهذا، فإن الأشعار

ibid : p. 1007.

(١٩٨) انظر :

ibid : p. 1008.

(١٩٩)

Ibid : p. 1009.

(٢٠٠)

التي رأت النور لدى شعوب تمتلك لغةً نثريةً متطورة تختلف بشكل جوهري عن أشعار الشعوب التي كانت من الأصل ليس لديها هذه اللغة النثرية المتطورة . وحين يفرد الشاعر في خلق لغة خاصة ، فيهتم بالبلاغة والزخرفة اللفظي ، على حساب الحقيقة الداخلية فانه يركز اهتمامه على الشكل الجميل والتعبير المصقول ، والحرص على تقديم لغة أنيقة ساحرة . ولهذا نجد بعض الشعوب قدمت أعمالا شعرية تنقسم بطابع بلاغي صرف ، وهذا ما نجده في اللغة اللاتينية بشكل خاص ، لاسيما لدى شيشرون Cicero (١٠٦ - ٤٣ ق م) ولدى هوراسيوس Horace (٦٥ - ٨ ق م) ، وفرجيلوس Virgil (٧٠ - ١٩ ق م) الذين نجد لديهم قدرا لا بأس به من التكلف والتصنع ، بل ويمكن أن نرى في أعمالهم مضمونا نثريا مغلفا بزينة خارجية محضة ويرجع هيجل السبب في ذلك الى أن الشعراء الذين يفتقدون العبقريّة كانوا يحرصون على إبراز البلاغة اللفظية ، والمؤثرات الصوتية ، لأن التعبير الشعري الحقيقي يبتعد عن الزخرف البلاغي المبالغ فيه ، ويحرص على إبراز الطابع الحر ، بحيث يوحي لنا أن الشعر ينبثق من تلقاء نفسه (٢٠١) .

هذا بخصوص اللغة الشعرية ، أما عن النظم Versification فيرى هيجل أن الشعر يحتاج الى الوزن ، أو الى القافية rhyme وليس كل نظم هو شعر ، فالنثر المنظوم ليس شعرا ، لأن المضمون ليس شعريا ، والشرط في المضمون الشعري أن يكون قابلا - في الأساس - لأن يصاغ في صورة شعرية (٢٠٢)، والنظم - في حد ذاته - ليس عقبة أمام الاندفاع الحر للشاعر ، لأن الموهبة الفنية تتحرك وسط موادها الحسية ، والعنصر الحسي الذي تمثله صوتية الألفاظ في الشعر هو جزء من الفن ، وهو يجعل الشعر يختلف عن اللغة العادية ، ويبدو في مظهر حي ، وإذا كانت الصوتية الحسية للألفاظ في ترابها تتحرك في الانظام ، فمن مهمة الشاعر أن يحيل هذا الانظام الى نظام ، وأن يفرض على الألفاظ حدودا حسية ، وأن يرسم لتصوراته الجمالية وبنيتها اطارا صوتيا والنظم لشعري هو موسيقى نفيذ في اضاء رنين على التمثلات في تعاقبها ، ولهذا فان وزن البيت يفترض فيه أن تعبر عن النبذة العامة ، والنفخة الروحية للقصيد برمتها ، سواء أعطى للبيت الشعري شكل

Ibid : p. 1010.

(٢٠١)

Ibid : p. 1011.

(٢٠٢)

الايامبوس، أو التروخايوس Trochee (*) وهناك نسقان في النظم (**)، النسق الأول : وهو نسق النظم الإيقاعي Rhythmic Versification ويعتمد هذا النص على الموسيقى العميقة في داخل العمل الشعري ، وهو لا يعتمد على القافية بشكل أساسي ، لأنه يعتمد على المدة الثابتة للمقاطع تبعاً لطولها أو قصرها ، والتركيب بينهما بنسب متفاوتة وطبقاً لاوزان متنوعة ، ويتم التحريك الإيقاعي عن طريق النبرة والوقفة ، والصوتية التي تصدر في هذا النسق تصدر في قلب هذه لحركة الداخلية دون أن تنتهي إلى قواف ، أي أن الموسيقى الداخلية تنجم عن المدة والحركة في الزمن ، والنسق الثاني : هو عكس النسق الأول ، لأنه يبرز صوتية الحروف الثابتة والمتحركة (٢٠٣) .

وكذلك صوتية الألفاظ بجملتها ، على اعتبار أن تشكيلات الحروف والمقاطع والألفاظ مرتبة جزئياً بحسب قانون التكرار القياسي لصوتية وأحده ، أو متماثلة جزئياً بحسب قاعدة التناوب . ويستخدم الشاعر وسائل كثيرة لتحقيق هذا النسق مثل الجناس الاستهلاكي Alliteration والمسجع Alliteration والقافية Rhyme يرتبط النسقان - وهما النسق الإيقاعي للمقاطع ، وإيقاعي للصوتيات - ارتباطاً وثيقاً بعلم العروض عروض (*) في اللغة - سواء ارتكز على طول المقاطع أو قصرها ، أو على النبرة المنطوقة ، بالارتباط مع دلالة المقاطع ، ويتسع المجال لتراكيب شتى بين التوالى الإيقاعي Rhythmical Progress وتشكيل الصوتيات المستقلة Independently Arranged Sound (٢٠٤)

(*) تفعيلة في العروض الإغريقي واللاتيني مؤلفة من مقطع طويل وآخر قصير .

Suc : Hege : op. cit., p. 1016.

(***) عارض ليسنج (١٧٢٩ - ١٧٨١) هذه النظرة في كتابه « لاوكيون » والدراما الهامبورجية حيث عارض الكلاسيكية الفرنسية والشعراء الفرنسيين في التزامهم بالنظم في أشعارهم واقترح جمالية جديدة ، مستوحاة من الدراما الشكسبيرية ، ونادى فيها بأن يستخدم النثر في التراجيديات ، وقد أخذ جوته وشيلر برأى ليسنج ولاسيما في أعمالهما المبكرة ولكن ليسنج تراجع عن رأيه ، فكتب مسرحية ناثان الحكيم من خلال بحر الأيامبوس (بحر شعري لاتيني قديم) وقد تراجع جوته وشيلر أيضاً عن هذا في أعمالهما المسرحية بعد ذلك .

Ibid : p. 1015.

(٢٠٢)

(*) هو المصطلح الذي يطلق على مجموع الوسائل التي يمكن بها تحليل الكلام إلى عناصره الصوتية والارتقاعية ، انظر مجدى وهب : معجم مصطلحات الأدب ، ص ٤٤٦ .

Hegel : op. cit., p. 1014.

(٢٠٤)

يمثل القافية للشعر الرومانتيكي - بشكل خاص - ضرورة حقيقية ، لان حاجة النفس الى ادراك ذاتها ، تفصح عن نفسها - على نحو أشمل - في توازن القافية Assonance Rhyme ، للقوافي ، ويكون ههما الأوحد من خلال ترديد الأصوات ، هو أن تردنا الى أنفسنا . وعن طريق القافية ، يقتزن النظم من التعبير الموسيقي ، ويحررنا من الجانب المادي للغة ، بمقاطعها الطويلة والقصيرة (٢٠٥) ولكل لغة امكانية خاصة بها في مجال ابراز الصوتيات ، فمثلا اللغة اللاتينية مختلفة في تكوينها ، فهي تركز على الجانب الايقاعي ، وليس على القافية ، ولذلك يجرى الشاعر عدة تحويلات عليها ، لكي تتمشى مع القافية السائدة في اللغتين الفرنسية والاطالية . ولذلك فان الرومان لم يستطيعوا أن يسيروا على نهج الشعر الاغريقي ، وبحوره ، الا بعد أن تمكنوا من دراسته ، ويورد هيجل مثالا على ذلك ، من شعر هوراس باللغة اللاتينية : لا يكفي أن تكون القصيدة جميلة، بل ينبغي أن تكون مؤثرة ، وأن تقود نفس السامع الى حيث يطيب لها (٢٠٦) .

ويرصد هيجل تطور القافية حتى وصلت الى احلال النظم المبني على القافية محل النظم والايقاعي القديم في أعقاب الغزوات الحربية، وما استتبع ذلك من تحلل للغات القديمة (*) وترجع القافية - في أصولها الأولى - الى علم العروض القديم عند الاغريق ، وينفي هيجل أن يكون الغرب قد أخذ من العرب هذا المبدأ النظمي « القافية » ، لانه يرى أن الشعر العربي العظيم قد تأخر في نشأته عن ظهور القافية في الغرب المسيحي ، بل وينفي أن يكون هناك احتكاك قديم حدث بين الغرب والشعر الجاهلي . وهو يرى أن الشرق الإسلامي أيضا لم يأخذ القافية من الغرب ، وأن كل شعر بهما نشأ بعيدا عن التأثير بالآخر وهذه القضية تحتاج الى دراسة من قبل الباحثين المتخصصين في تاريخ وأصول اللغات وعلم اللغة المقارن .

Ibid : p. 1023.

(٢٠٥)

Ibid : p. 1024.

(٢٠٦)

(*) حاولت ان أبسط هذا الجزء الصعب الذي يدرس فيه هيجل تطور النظم والقافية ، من خلال فهمه لتاريخ اللغات القديمة والحديثة، وتطور استخدام الايقاع والوزن والنبر ، وقد أخذت من هذه الأجزاء ما يفيد خطة البحث الرئيسية ، لان هيجل يطرح موضوعات غاية في التعقيد ، تحتاج الى تفصيل طويل ، ومثال ذلك تحليله للالفاظ والنبر والمقاطع الصوتية التي تتكون منها الالفاظ ، والعلاقة بين الحروف الساكنة والمتحركة ويتنبع هذا حتى في اللغة السنسكريتية .

ويرى هيجل أن النظم الإيقاعي هو طريقة في الكتابة تطورت عن الشعر الإغريقي ولقد بدأت بالجناس ثم بالسجع ثم بالقافية بالمعنى المحدد لهذه الكلمة . والجناس Alliteration كان سائدا في الشعر الإسكندنافي القديم ، والطابع الغالب الذي يقوم عليه الجناس هو طابع الحروف الساكنة ، أما السجع Assonance فهو قرب للقافية لانه عبارة عن تكرار لحروف لها صوتية واحدة ، في وسط ألفاظ مختلفة ، أو في نهايتها . وليس من الضروري أن يختتم البيت بهذه الألفاظ ، بل من الممكن ان تأتي في مواضع أخرى من البيت الشعري ، ولقد ازدهر السجع لدى الشعوب الرومانية والأسبانية ، لأن لغتهم غنية صوتيا ، بحيث تسمح بتكرار أصوات بعينها (٢٧) والقافية (**) تحقق ما لا يستطيع أن يحققه الجناس أو السجع ، ويعتبر الشعر الغنائي من بين الانواع الشعرية الخاصة الذي يكون أكثر استعمالا للقافية بحجم داخلية ، ونمط تعبيره الذاتي ، ولهذا تأخذ هذه الطريقة في استعمال القافية شكل جمع بسيط أو متفاوت التعقيد بين الأدوار الشعرية .

لأنواع الشعرية المختلفة :

ان الشعر بوصفه فنا كاملا يتعامل مع مواد لا تفرض عليه نمط تنفيذ معين ، ولذلك يمتلك الشاعر القدرة على استخدام أشكال وأنماط انتاج فنية بالغة التنوع ، ولهذا فان تمايز الشعر الى أنواع مختلفة يتأتى من طبيعة الابداع الشعري نفسه ، فكل نوع من الأنواع التي سنقف عندها ، سنجد أنها مرتبطة بمضمون ما لا يمكن تقديمه - وسط حالة العالم السائد ، وموقع الفرد منها - الا من خلال النوع الذي يلائمه . وأول هذه الأنواع الشعرية التي تعرض عملية العالم الروحي للتمثل الداخلي هو الشعر الملحمي Epic Poetry الذي يماثل النحت ، لأنه يقوم بنفس السور الذي كان يقوم به النحت ، فهو يقدم صور التمثيل النحتية ، على أنها متعينة بأفعال البشر والآلهة ، بحيث يصور الشاعر كل ما يقع جزئيا من القوى

Ibid : pp. 1029-1030.

(٢٠٧) انظر :

(*) القافية Rhyme في اللغات الأدبية هي تكرار أصوات متشابهة أو متماثلة في فترات منتظمة ، وغالبا ما تكون في أواخر الأبيات الشعرية . ويعد د . مجدى وهبه عددا كبيرا من القافية مثل : قافية التكاثر Rime Batelee والقافية المزيلا Rime Covee والقافية المتوجه Rime Couronnee والقافية الامبراطورية Rime Empetiere والقافية المجنسة Rime Riche وغيرها ، وقد اشار هيجل الى كثير منها .

الالهية والبشرية ، « فالشاعر يسترجع الأحداث ، ليعرض أمامنا عالما موضوعيا من الموضوعات والأشخاص والأحداث » (٢٠٨) ، دون أن يقيم ذاته في القضية الملحمية ، ويقوم الشاعر بدور الراوى Rhapsode وهذا الشعر له طريقة خاصة في الالتقاء تعتمد على الراوى (وهو الراوى المحترف للقصائد الملحمية القديمة الذى يتلو القصائد بصورة آلية) ، أما الشعر الغنائى Lyric Poetry فهو على النقيض من الشعر الملحمى ، فإذا كان مضمون الشعر الملحمى هو الموضوعى ، فإن مضمون الشعر الغنائى هو الذاتى ، أى العالم الداخلى ، والنفس الجياشة بالعواطف ، التى لا تسعى الى العمل ، وإنما تسعى الى التعبير عن الذات ، وإذا كان الشعر الملحمى يقوم بدور النحت ، فإن الشعر الغنائى يقوم بدور الموسيقى ، لأن من يلقي الشعر الغنائى ، لا يلقيه بطريقة آلية ، وإنما بشكل موسيقى ، فيفرض تبدلات متنوعة فى طبقات الصوت ، حتى يشعر السامع ان هذه التمثيلات جزء لا يتجزأ من ذاتيته . أما الشعر الدرامى أو التمثيلى Dramatic فهو يجمع بين النوعين السابقين ، فالموضوعى يظهر لنا الذاتى ووحدته معه . ولهذا فهو ذاتى Subjective وموضوعى Objective فى آن واحد ، فهو ذاتى بأصوله الداخلية وكشفه للأسرار الداخلية للأفراد ، وموضوعى بتحقيقه الخارجى ، والشعر الدرامى يشتمل على قسم غنائى ، وفيه تفصح الشخصية عما هو خاص بها ، ويحتوى على قسم ملحمى ، لأن الشخصية لا تعيش فى فراغ ، وإنما تعتمد على أنشطتها فى الحياة الواقعية ، والعالم الخارجى ، وهى تتصارع أيضا مع شخصيات أخر (٢٠٩) وقد تطور هذا النوع من الفن حين دفع الفن الى التعبير عن الشعور الذاتى بالعمل ، أى عن طريق الايماء والإشارة الى درجة الاستغناء عن الكلام ، حتى وصل الى فن التمثيل الايمائى « البانتوميم Pantomime الذى يحول الحركة الإيقاعية للشعر الى حركة إيقاعية وتصويرية للأعضاء » (٢١٠) .

(أ) الشعر الملحمى : Epic Poetry

ان البدايات الأولى للشعر الملحمى ظهرت فى الابيجرامات Epigraph والقصائد التعليمية والفلسفية التى تشرح أصل الكون والآلهة ، والتى تقتبس مضمونها من ميادين خاصة من الطبيعة والحياة الانسانية لتعطي

(٢٠٨) سبتس : فلسفة هيجل ، ص ٦٥٢ . Hegel : op. cit., p. 1037.

(٢٠٩)

Ibid : p. 1038.

(٢١٠)

فى عبارات مكثفة تمثيلا منفردا أو اجماليا عما هو دائم ، وحقيقى ، ولكن هذه البدايات كانت تحتوى فقط على نبرة ملحمية ، ولكن مضمونها لم يكن كله ملحميا ، أو شعريا . لأن ما هو شعرى حقا هو الروحى العيى الذى يتبدى فى شكل فردى ، والملحمة حين تروى ما حدث ، وما هو واقع ، فانها تنطوى على أحداث كثيرة تتصل من خلالها بالعالم الكامل لأمة من الأمم ولعصر من العصور ، ولهذا فإن مجمل تصور أمة من الأمم للعالم والحياة هو الذى يحدد مضمون الملحمة وشكلها (٢١١) ولذلك تقدم الملحمة لنا الوعى الدينى للروح الانسانى ، وتقدم أيضا الحياة الاجتماعية والسياسية بجوانبها المختلفة لأمة من الأمم، ولهذا فهى تقدم الكلى والفردى، وتؤلف كلا عضويها ، تتلاحق وقائعه فى هدوء موضوعى ، ولا يتدخل الشاعر - كاتب الملحمة - ولا يسفر عن نفسه ، فلا يقدم تعليقاته الخاصة أو شروحه ، أو وجهة نظره فيما يرويه من أحداث ، لان المهم هو أن يظهر لنا من خلقه ، وليس الشاعر نفسه ، ومن هذه الزاوية ، نجد أن شعر الملاحم هو ضد الشعر الغنائى ، لان العنصر الهام والاساسى فى الشعر الغنائى هو شخصية الشاعر « (٢١٢) ، ويرى هيجل أن الملحمة هى ديوان الشعر لأى شعب من الشعوب ، وهى كتابه المقدس ، ولهذا فإن لكل أمة كبيرة كتابا كثيرة من هذا النوع الذى تعبر فيه عن روحها الأصلية ، والملاحم هى الأساس الحقيقى الذى ينهض عليه وجدان شعب من الشعوب ، ومن الملاحم التى يشير إليها هيجل كنماذج ملحمة الرامايانا Ramayena وملحمة المهابهاراتا Mahabharata والالياذة Iliad والاولديسا Odyssey (٢١٣) .

ويعبر الرعى الساذج Child Dlik cons لشعب من الشعوب عن نفسه للمرة الأولى فى القصيدة الملحمية ، بالمعنى المحدد لهذه الكلمة ، تظهر الملحمة الحقيقية حين يخرج الشعب من حالة الحذر ويشعر بيقظة روحية ، ورغبة فى خلق عالم خاص به يعبر فيه عن نفسه ، ويمثل طريقته فى التفكير والحياة . ولهذا تكون الارادة ، والعاطفة كلا لا ينقسم (٢١٤) ، ولكن حين ينفصل الأنا الفردى عن الكل الجوهرى للأمة وحالاتها وطرائقها فى التفكير ، وأعمالها ومصارها ، وحين يتم - فى الانسان نفسه - الانفصال بين الارادة والعاطفة ، فإن الشعر الملحمى يخلو مكانه للشعر

Ibid : pp. 1039-1041.

(٢١١)

(٢١٢) ستيس : فلسفة هيجل : ص ٦٥٣ .

(٢١٣)

Hegel : op. cit., p. 1045,

(٢١٤)

Ibid : p. 1045,

الغنائي والشعر الدرامي . وهذا يعنى أن الملحمة - عند هيجل - مرتبطة أساسا بوضع الفرد فى المجتمع ، وعلاقته بالجماعة التى ينتمى إليها ، بحيث يشعر الفرد بأنه جزء من الكلية التى تشكلها الحياة العاطفية والعقلية . ولهذا فإن العصر البطولى Heroic Age ، وهو المعبر عن الملحمة ، وتنتج فى ظله ، لأنه يسود فيه البطل الملحمى الذى لا يعرف الانفصال بين الأنا الفردى والكل الاجتماعى ، ولا يعرف التناقض بين الهوى والعاطفة . ولهذا فإن الشعب يملك منذ حقيقته البطولية - بما هى كذلك - فن تصوير ذاته فى صورة شعبية . ولذلك فإن على الشاعرن الملحمى أن يرتبط بموضوعه ارتباطا وثيقا على النحو الذى يكون فيه مرتبطا بالكل ، بمعنى أنه يجب على الشاعر أن يحيا بجماع نفسه فى الظروف والشروط التى يصفها ، وأن يشاطر العصر الذى يتغنى به فى معتقداته وطريقته فى التفكير ، وألا يتدخل فى عرض موضوعه ، لأنه إذا انفصلت الصلة بين عقيدة الشاعر وحياته ، وتمثلاته الواقعية من جهة ، وبين الأحداث التى يصفها من الجهة الثانية ، فإن القصيدة الملحمية تتفكك بالضرورة وتفقد طابعها الملحمى (٢١٥) .

ويعيد هيجل شرح عبارة هيرودتس الشهيرة ، وهى أن هوميروس وهزيودوس هما اللذان منحا الاغريق آلهتهم ، بمعنى أن الحرية والجرأة فى الخلق لدى الشعارين ، قد ساعدتاها فى صياغة الديانة اليونانية على نحو تكون واضحة وضوحا كليا لدى الشعب اليونانى وتعبر عن الرعى القومى بكل جانبه الدينية والسياسية والاجتماعية (*) فاذا كان هيرودتس قد شغل نفسه بالبحث عن مصادر الديانة اليونانية فى الماضى ، وفى الشعوب المجاورة مثل مصر ، فإن شعراء الملاحم الاغريقية اهتموا بصياغة الرعى الاغريقى فيما يتصل بديانته . ولذلك فإن عصر الملحمى يبدأ حين يفلح الشاعر فى طرد العناصر الداخلية والغريبة عن روح شعبه ، بحيث يكشف الجوانب الجوهرية فى شعبه بألفة حقيقية ، حتى اننا لا نشعر بوجود الشاعر ، ونحن نقرأ الألياذة والأوديسا ، ولكن نتمثل الروح اليونانية . ويرى هيجل أن القصيدة الملحمية بوصفها أثرا فنيا حقيقيا لابد

Ibid : p. 1847:

(٢١٥)

(*) يرى هيجل أن هناك نوعين من الواقع القومى لكل شعب ، أولهما : الواقع الوضعى الذى يبين الشروط الجغرافية والمناخية والطبيعية التى يعيش فى ظلها شعب معين ، وثالثهما : جوهر الرعى القومى الذى يجد تعبيره فى الأسرة والدين والحياة القومية ، والقصيدة الملحمية لا تهتم بالجانب الوضعى الا بقدر ما يتصل بجوهر الوجود القومى لشعب ما ، وتركز على الواقع الذى يعكس الرعى القومى بكل أبعاده .

أن تكون من صنع فرد واحد (*) ، فهمي وإن عبرت عن روح شعب بأسره ، رغم أن روح العصر وروح الأمة هما اللذان يشكلان العنصر الأساسي لها ، إلا أنها ليست من صنع هذا الشعب كله ، وإنما من صنع بعض فراده فقط إلا أن العبقرية الفردية لشاعر يعي هذا الروح ومضمونه معا بوصفهما جزءا من حدسه الخاص ويظهرهما في أثر فني . ولهذا فإن تحليل القصائد الملحمية لروح الشعب الذي أنتجها ، ونتيجة لهذا فإن جملة القصائد الملحمية الموجودة في العالم تؤلف التاريخ الكوني بأجمل ما فيه ، وأكثره نبضا وأعظمه حرية ، ولكي يكون الشعر الملحمي القومي قادرا على إثارة اهتمام الشعوب الأخرى والعصور الأخرى أيضا ، فلا بد أن يكون العالم الذي يصوره ليس مجرد عالم قومي خاص ، بل عالما تعبر فيه الكلية الانسانية عن نفسها ، وتجد انعكاسها في هذا الشعب الخاص ، وفي أبطاله ومآثرهم (٢١٦) . وهذا ما نجده في الألياذة والأوديسا ، وفي الكوميديا الإلهية لدانتى ، والملحمة بوصفها الكتاب المقدس لشعب ما ، فإن الموضوع الذي يصلح لها لابد أن يتصف ببعده كل تاريخي ، وينقطة تحول لدى هذا الشعب مثل الصراع بين الأمم في الحروب التي تحمل مطلبها قوميا ، بينما الصراع بين الأفراد في الأسرة والوطن الواحد ، يمثل موضوع الشعر الدرامي . ولهذا فإن ما يؤلف خلفية العالم الملحمي هو مشروع قومي ، يمكن أن تقصص فيه الأمة عن نفسها عن الملامح الكلية للروح القومي .

التطور التاريخي للشعر الملحمي :

The Historical Development of Epic Poetry

إن الشعر الملحمي شأنه شأن فن النحت قد وجد عصره الذهبي لدى الإغريق ، وذلك لأن الشعر الملحمي يمت بصلة قريبي إلى النحت من ناحية مضمونه الجوهرى ، ومنظوره الخارجى ، ولهذا لم يكن من قبيل الصدفة أن يبلغ الشعر الملحمي - مثل النحت - ذروة كماله لدى الإغريق ويميز هيجل بين ثلاث مراحل رئيسية في التطور التاريخي للشعر الملحمي بشكل أجمالى : الشعر الملحمي الشرقى بطابعه الرمزي ، والشعر الملحمي لدى

(*) أنظر مناقشة لهذه القضية في كتاب د. عبد المطلب شعراوى ، أساطير اغريقية ، ص ١١ - ١٢ .

Hegel ; op, cit, p. p. 1049,

(٢١٦)

الاعريق ، ومحاكاة الرومان له ، والشعر الملحمي الرومانتيكي لدى الشعوب المسيحية (٢١٧) .

ويتسم الشعر - لدى الشعوب الشرقية - بدويان الوعي الفردي في الواحد ، وفي الكل ، ولا نجد الملاحم بالمعنى المحدد لهذه الكلمة الا في الهند ، والشرق العربي وفارس . حيث تتخذ لديهم ابعسا هائلة ، أما الصينيون فلا يملكون ملحمة قومية ، لأن النثر كان هو طابع تصورهم للعالم والحياة ، وأيضا لأن أفكارهم لم تكن تصلح للتعبير الفني . بينما نجد لدى الهندوس ملاحم حقيقية ، تعتمد على أفكارهم الدينية مثل الرامايانا والمهابارتا ، وهما اللتان تتضمنان بوجه خاص عرضا للرؤية الهندوسية للعالم (٢١٨) . وقد دلت العرب - منذ البداية ، على أنهم شعب ذو طبيعة شعرية رفيعة ، وهذا ما يتضح في الأشعار المعروفة باسم « المعلقة » (وهي مجموعة من الأشعار كانت تعلق على أستار الكعبة قبل البعثة المحمدية) ، ويعبر هيجل عن إعجابه بالشعر العربي فيقول :

« هذا الشعر الشرقي ، شعر حقيقي ، برى من الاختلافات الغربية ، ومن النثر ، ويخلو من الأساطير ، ومن الالهة والشياطين والجن والعفاريت » (٢١٩) أى برى من الأشياء المعروفة عن الخيال الشرقي ، ويرى هيجل أن الطابع البطولي والملحمي للشعر العربي ، قد بدأ يختفى بعد الفتوحات الإسلامية ، وبدأ يحل محله قصص تعليني وأمثال وحكم ، فظهرت حكايات ألف ليلة وليلة ومقامات الخريزى .

أما في فارس ، فقد ظهرت الأشعار الملحمية ، بعد أن أدخل الاسلام على اللغة الفارسية تحولات عديدة ، ونجد لدى الفرس ملحمة الشاهنامه Shohnama التي نظمها الفردوسي . ويرى هيجل أن الاسلام قد أعطى للشعراء الفرس الشعور بالحرية في معالجة الموضوعات التي يتناولوها ، وهذا ما ظهر في أعمال نظامي (٢٢٠) ، وسعدى (٢٢١) ، وجلال الدين

Ibid : p. 1093.

(٢١٧)

Ibid : p. 1095.

(٢١٨)

Ibid : p. 1097.

(٢١٩)

(٢٢٠) نظامي : من شعراء الفرس (١١٤٠ - ١٢٠٢) له تأثير كبير في تطور الأدب الفارسي وأشهر كتبه يحمل الرقم خمسة ، وهو من خمسة أقسام وهم : مخزن الأسرار ، وخسرو وشيرين ، وإليلى ومجنون ، اسكندر ، وهفت بايکار .

الرومي (٢٢٢) • أما الملحمة الاغريقية ، فلقد بلغت ذروتها في الملاحم الهوميرية ، ولكن الشعراء التاريخيين الذين جساءوا بعد هيروديرس ، ابتعدوا شيئاً فشيئاً عن هذا العرض الملحمي ، فظهر التفكير في الرؤية القومية للعالم ، وفي الوحدة الشعرية للأحداث ، واقترب منهم من فن المؤرخين النثرى • أما الشعر التالى الذى ظهر بعد عصر الاسكندر فقد اتجه نحو القصيدة التعليمية ، وكان هذا الاتجاه هو بمثابة النهاية للشعر الملحمي الاغريقي ، وحاول الرومان ان يقلدوا الاغريق ، فظهرت أشكال مصنوعة من الالياذة ، ولهذا يميز هيجل بين الملحمة بالمعنى المحدد لهذه الكلمة وهى عند الاغريق *Epopoia* وبين القصيدة الملحمية عند الرومان *Epos* ، وهى شكل متأخر ومتكلف من الملحمة (٢٢٣) •

أما القصيدة الملحمية الرومانتيكية ، فقد حاولت بعث روح جديدة في الشعر الملحمي عن طريق العقيدة والرؤية الدينية للعالم ، ومن خلال رصد أفعال ومصائر شعوب جديدة ، وهذا ما نجده في « الكوميديا الالهية » لدانتى ، التى تعتبر الملحمة الفنية الحقيقية للعصر الوسيط والكاثوليكي (*) •

(ب) الشعر الغنائى : Lyric Poetry

إذا كانت الذاتية تختفى في الشعر الملحمي وراء موضوعية الأحداث الكلية ، فإن الذاتية تظهر في الشعر الغنائى ، لأنها المبدأ الرئيسى الذى يركز اليه ، فلقد ولد الشعر الغنائى نتيجة الحاجة الى التعبير عن الذات ، وادراكها عبر الحياة الداخلية لروح الفرد • وإذا كانت القصيدة الملحمية

(٢٢١) شيخ مصلح الدين سغدى : شاعر فارسى نحو (١١٩٢ - ١٢٩١) ، قفى ثلاثين عاما في التصوف ، من أشهر كتبه ، ستان ، وجولستان ، والديوان •
(٢٢٢) جلال الدين الرومى : شاعر ومقصوف فارسى (١٢٠٧ - ١٢٧٣) أسس الطريقة المولوية في التصوف الفارسى ، له كتاب المثنوى ، وهو من أهم كتب التصوف الايرانى وترجم الى اللغة العربية •
(٢٢٣) Ibid : p. 1102.

(*) ان الفرق بين الملاحم القديمة والملاحم الحديثة يبين لنا ان الشاعر في الملاحم القديمة كان أكثر ارتباطا بعصره ، وبالشعب الذى ينتمى اليه ويعبر عنه ، بينما نلاحظ في الملاحم الحديثة ، مثل الفردوس المفقود لميلتون ، (١٦٠٨ - ١٦٧٤) ، والنوحياذة لودمر (١٦٩٨ - ١٧٨٢) ، والمسحياذة Messiah كلويستوك Klopstock والهنزياذة للمولير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) ان هناك مصافة بين المضمون ، وبين التاملات التى يقدم بها الشاعر الأحداث والأشخاص •

تعبّر عن روح الأمة بكاملها ، فإن القصيدة الغنائية تعبّر - بالضرورة - عن شخصية جزئية معينة ، وعن مشاهرها الخاصة ، وأحزانها وأفراحها (٢٢٤) وإذا كان الشعر الملحمي لا يمكن اتجاها إلا في ظروف خاصة تميز بها الأمة ، بحيث يتجسّد الأفراد من من خلال حدث كلي يعبر عنه الشعر الملحمي ، وهذا ما يتضح في العصر البطولي ، فإن الشعر الغنائي - بوصفه الشعر الذي يعتمد على الذاتية الفردية ، يمكن أن يوجد في جميع حقب التاريخ القومي ، ولا سيما في القترات التي يتعمق ويزداد احساس الفرد بتوحده واغترابه عن الكل الاجتماعي الذي ينتمي إليه ، وهذا ما يبين لنا ارتباط نشأة كل نوع من أنواع الشعر بالحالة الحضارية للأمة ، وقد أشار هيجل صراحة الى هذا ، وهو يصدّد تحليل كل نوع من أنواع الشعر ، ولا سيما الشعر الغنائي فقد تحدث عن العلاقة بين مستوى الوعي والثقافة ، وبين المشاعر والأفكار السائدة في الشعر الغنائي (وهذا يعني أن تحليل الأغاني والشعر الغنائي في فترة ما يتيح لنا أن نفهم مستوى الوعي ونوعية الثقافة السائدة ، وتصور الأفراد لمشاعرهم وأفكارهم) . والأزمة لولادة الشعر الغنائي ولتطوره ، هي التي تتصف بحياة ذات طابع نثري ، وثابت ، حيث يكف الفرد عن الامتزاج مع الواقع الخارجي ، ويكتفى بتأمل ذاته ، والغوص في داخله . ولكن هذا لا يعني انفصال الشاعر عن شعبه ونظرته للأشياء ، وإنما الشعر الغنائي - شأنه شأن كل شعر حقيقي - يعبر عن المضمون الحق للنفس الإنسانية ، من خلال إبراز الجوانب الخصوصية فيها ، بحيث يعبر الشاعر عن نفسه وأفكاره ، ولا يتوارى تماما ، كما هو الحال في الشعر الملحمي (٢٢٥) . وقد يسلم الشاعر الغنائي نفسه عن الواقع النثري المحيط به الذي يرفضه ، ليستمد من الخيال المستقل عناصر عالم شعري جديدة ، وذلك لكي يخلق عالما جديدا يكون هو التعبير الحي عن الداخلية الإنسانية . ولهذا فإن الوحدة العضوية للقصيدة الغنائية لا تستمد من الواقع الموضوعي التاريخي - كما هو الحال في الملحمة - وإنما تستمد من الحركة الداخلية للنفس ، ولهذا فإن الحالة النفسية الخاصة أو التأملات العامة ، هي التي تؤلف المركز الذي يصبغ مجموع القصيدة بلونها الخاص ، وتعين للشاعر المظاهر التي يجب أن يعرضها ، والكيفية التي سيربط من خلالها بعضها بعض .

ونتيجة لهذا الطابع الذاتي الذي يتميز به الشعر الغنائي ، فإن شخصية الشاعر الغنائي تكون موضع الاهتمام ، وتعلن عن حضورها.

Ibid : p. 1111.

(٢٢٤)

Ibid : p. 1113.

(٢٢٥)

المكثف في القصيدة . فمثلا نحن نذكر بندراس بوصفه شاعرا غنائيا ، ولا نذكر هوميروس - الذي أخفى نفسه وراء أعماله - حتى شكك النقاد في وجوده في الأصل ، بوصفه شاعرا محليا ، وذلك لأن الأثر الفني الغنائي ينظر إليه بوصفه من نتاج الخيال الذاتي . وإذا كان البحسر السنداسي بمساره الحي والمتحرك هو أنسب الأوزان الشعرية للشعر الملحمي ، فإن الشعر الغنائي لا يتقيد ببحر واحد ، لأن مادة القصيدة الغنائية تتألف من الحركة الداخلية للشاعر ، وهي حركة لها تقلباتها المختلفة ، وبالتالي لا يمكن أن تثبت على حركة واحدة . ويحرص الشاعر الغنائي على اضافة الطابع الروحي Spiritual على الموضوعات التي يتناولها بواسطة الدلالة الداخلية Inner والتشديد النبري Stress للصوتيات ، بمعنى أن الكلمة نفسها تصبح لنا فنيا وغناء حقيقيا (٢٢٦) ، ولأن الموسيقى هي وحدها القادرة تحقيق هذا بشكل حسي ، ولهذا نجد الشعر الغنائي مصحوبا - غالبا - بالموسيقى فيما يتصل بأدائه الخارجي .

وتؤلف الأغنية الشعبية Folk Song ضربا رئيسيا من ضروب الشعر الغنائي ، وإن كان يقترب - من حيث طابعها العام - من الشعر الملحمي ، لأننا نجد فيها أن الخصوصية القومية تعبر عن نفسها ، والشاعر قد ينوب فيها ببدنه ويتلاشى ، وهذا ما يفسر مدى الاهتمام بدراسة الشعر الشعبي في أيامنا هذه ، عن طريق جمع الأشعار الشعبية من شتى مصادرها ، ومحاولة النفاذ - من خلالها - إلى روح الشعوب وإلى رؤيتها عن العالم والحياة ، ولقد اهتم جوته وهردر بهذا (٢٢٧) .

أما عن أنواع الشعر الغنائي بالمعنى المجدد للكلمة ، فيشير هيجل إلى المذائع الدينية Paens . حيث يستغرق الشاعر في التأمل العام لله ، فيقدم التسابيح والمذائع الدينية ليوصل فكرته عن قدرة الإله الذي يمجده (٢٢٨) . ويشير أيضا إلى نوع آخر هو Odes . الأدوات (*) ، والليدات Lieder . (وهي قصيدة غنائية يعبر فيها الشاعر عن الحياة

Ibid : p. 11138. (٢٢٦)

Ibid : p. 1137. (٢٢٧)

Ibid : pp. 1138-39. (٢٢٨)

(*) للقصيدة الأود Ode عند الإغريق هي كل مقطوعة شعرية نظمت لكي تلحق ثم اقترع معناها على القصائد الغنائية في موضوعات المدح أو الفخر ، ولقد طورها بنداروس Pindaros (٥٢٢ - ٤٤٢ ق م) ، وعند الرومان ، تعني عند الشاعر

الداخلية ، وهي مرتبطة بالتعبير عن موقف واحد ، وخير مثال لها قصائد جوته بهذا الاسم) وهناك أنواع أخرى من الشعر الغنائي مثل الأغاني الشعرية Folk Songs والسونتيات Sonnets والستينات Sestinas والليجيات Elegies والرسائل الشعرية Epistles (٢٢٩) .

التطور التاريخي للشعر الغنائي :

يبدأ هيجل بالشعر الغنائي الشرقي ، الذي لم يصل الى ما وصل اليه الغرب ، نتيجة سيادة الذات وحرية الفردية في الغرب ، ولذلك اقتصر الشعر الغنائي لدى العبرانيين والعرب على التسابيح ، فالخيال كان يستحضر - لديهم - كل ما هو عظيم وقوي ورائع في الخليفة ، ليحصل هذه النظمه تتلشى أمام جلال الله الاسمي (٢٣٠) ، ويختلف الشعر الغنائي لدى الاغريق والرومان عن الشعر الرومانيكي ، لأن الفردية الكلاسيكية كانت هي السمة المميزة للشعر الغنائي لديهم ، ولهذا نجده يمتلئ بالحكم الأخلاقية ، والأقوال الماثورة عن الحياة ، وظهرت فيه تراكيب صوتية مختلفة ، وكان يستعين بالغناء الجوقي مع غناء أصوات متفردة ، وكان يستعان - أيضا - بالعنصر التشكيلي للرقص . والشعر الغنائي لشعراء العصر الاسكندراني كان محاكاة لما هو موجود في العصر الاغريقي . أما الشعر الغنائي الروماني ، فكان أسمى من الشعر الاسكندراني ، لاسيما في عهد أغسطس اذ كان مصورا للمتع المرفهة للروح والفكر ، وبلغ الرومان درجة كبيرة في شعر الأود والرسالة الشعرية ، والاليجا ، أما الشعر الغنائي الرومانيكي فقد حظي بمضمون جديد نتيجة لظهور أمم جديدة ثبت فيها روحا جديدة ، وهذه الأمم هي الشعوب الجرمانية واللاتينية والسلافية ، ولاسيما بعد اعتناقها للمسيحية ، وارتبطت بفن التمثيل ، ومن أبرز الأسماء التي يذكرها هنا هو الشاعر الألماني

= موباس تعنى قصيدة ذات ادوار قصيرة متقاربة في الوزن وفي موضوعات عاطفية او التمثل في استلوب الحياة تقلباتها ، وفي القرن السادس عشر في فرنسا ، انقسم الأود الى ثلاثة أقسام على يد شعراء جماعة الثريا Pleiade . ثم تطور معنى الأود في القرن السابع عشر ، فأصبح يعنى كل قصيدة مقسمة ادوارا ذات أبيات مختلفة الطول . وفي القرن التاسع عشر قصد بالأود تلك القصائد التي كانت يعبر عن مشاعر مشتركة بين الناس بشكل غنائي مقسمة ادوارا متشابهة الطول

انظر د. مجدى وهبة : معجم مصطلحات الادب ، صفحات ٣٦٤ - ٣٦٥ .

Ibid : p. 1145.

(٢٢٩)

Ibid : p. 1148.

(٢٣٠)

كلوبستوك Klopstock (١٧٢٤ - ١٨٠٣) صاحب قصيدة
المسيحية Messiah ، ولقد تطور الشعر الغنائي على يديه تطوراً كبيراً
وكذلك على يد شيلر وجوته (٢٣١) .

(ج) الشعر الدرامي : Dramatic Poetry

إذا كان الشعر هو أسمى الفنون عند هيجل ، فإن الدراما تؤلف
بمضمونها وشكلها أسمى أطوار الفن والشعر ، لأن الشعر الدرامي يجمع
بين الموضوعية الملحمية والذاتية الغنائية . ويشترط هيجل كما يكون
الشعر الدرامي حياً أن يمثل على خشبة المسرح ، والدراما هي نتاج حياة
قومية عرفت تطوراً كبيراً ، ويتفق ظهورها مع زوال مرحلة الشعر الملحمي
والشعر الغنائي ، لأنها تجمع بينهما في وحدة واحدة ، ولذلك تجمع بين
المبدأين اللذين يتركزان عليهما وهما الذاتية والموضوعية .

والشعر الدرامي موضوعي لأنه يضع أمامنا سلسلة محددة من
الأحداث التي تقع في العالم الخارجي ، وهو ذاتي لأن الحدث Action
يتطور من خلال حياة النفس الباطنية كما تبدو في حديث الشخصيات ،
والأحداث الدرامية هي التحقيق الفعلي لارادة الشخصيات على نحو
موضوعي ، ولا يتم تطور الأحداث على نحو خارجي كما هو الحال في
الملحمة ، وإنما تتطور الأحداث من خلال الشخصيات .

ويرى هيجل أنه لا بد أن يدور الحدث في كل دراما حول الصراع ،
فقد يكون الصراع بين القوى الأخلاقية الكبرى المتجسدة في شخصيات
الدراما ، أو قد يكون بين الإرادات الفردية . وتعكس الدراما بشكل
عام ، الجانب الإلهي أو الروح التي خرجت من كيلتها وهدمها إلى دائرة
الجزئية والانقسام ، فيحدث تناقض وصراع ، ولكي يحدث تصالح بين
الروح الكلية وتطبيقاتها الجزئية ، فإن الفن يقوم بدوره - في حدوث
هذا التصالح - من خلال الدراما ، لكي تعود الفكرة إلى نفسها من هذا
الانقسام . بل إن هذا التناقض هو سبب وجود الفن كما سبق أن
شرحنا هذا في متن هذا البحث . « والحدث الأخير في العمل المسرحي
لا سيما في التراجيديا (المأساة) لا بد أن يكشف عن الجانب الإلهي ،
بحيث نرى العدالة الإلهية » (٢٣٢) .

— العناصر الأساسية للشعر الدرامي :

يناقش هيجل العناصر الأساسية التي أوردها أرسطو في كتابه « فن الشعر » ، حول وحدة الزمان ، ووحدة المكان ، ووحدة الحدث ، ويحدد موقفه منها ، فبالنسبة لوحدة المكان ، فإن أرسطو لم يذكر شيئا عن وحدة المكان ، ولم يتقيد أسخيلوس وسوفوكليس بمبدأ وحدة المكان : « فمسرحية » ربات الغضب « لاسخيلوس تدور بعض أحداثها في معبد أبولون بيلفي ، والبعض الآخر في معبد بمدينة أثينا ومسرحية « آياس » لسوفوكليس تدور أحداثها الأولى أمام خيمة آياس بسهل طروادة ، ثم تنتقل بعد ذلك الى مكان آخر على ساحل البحر » (٢٣٣) ، ويرى هيجل أن المكان يتحدد بناء على الموضوع نفسه ، ولكن مع مراعاة عدم تشتيت الجمهور بكثرة الأماكن المختلفة . وهو بهذا يقف موقفا وسطا بين كثرة تبديل المكان ، وبين « الدراما الاغريقية التي كان العرف السائد فيها أن يكون المكان واحدا أو ثابتا » (٢٣٤) . وبالنسبة لوحدة الزمان ، فلقد كانت العقلية الاغريقية تفضل أن تقتصر الأعمال الأدبية على زمن معين ، وترى أنه ليس من الضروري التعرض للأحداث كلها ، فهو ميروس مثلا — رغم أنه شاعر ملحمي — قد جعل الاليادة كلها تدور في فترة زمنية مقدارها خمسون يوما فقط ، مع أن الحرب الطروادية التي يدور حولها موضوع الملحمة قد استمرت زهاء عشر سنوات كاملة (٢٣٥) ، ولقد كان سائدا لديهم أيضا أن العمل المسرحي لا يتجاوز نهار يوم واحد ، أي دورة واحدة للشمس ، ولا تتعدى ذلك الا قليلا ، ومعنى هذا أن الزمان في الدراما الاغريقية وفقا لهذا العرف الأدبي ، كان محددا بنهار يوم واحد ، « على أساس أن هذا اليوم سيشهد تطور الفعل الدرامي من بدايته حتى نهايته حيث يتم حله بعد وصول الأحداث الى ذروتها » (٢٣٦) ، ويرى هيجل أنه يمكن عدم التقيد بوحدة الزمان ، لكن ينبغي اختصار المدة الزمنية للصراعات في الدراما الى أقصر حد ممكن ، حتى نوفر الوحدة العضوية والشكلية للعمل الشعري الدرامي .

(٢٣٣) د . محمد حمدي إبراهيم : دراسة في نظرية الدراما الاغريقية ، دار الثقافة للطباعة ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص ٦٦ .

(٢٣٤) المرجع السابق ، ص ٦٦ .

(٢٣٥) المرجع السابق ، ص ٦٥ (وانظر أيضا أرسطو : فن الشعر ترجمة إبراهيم جمادة ، ص ١٩٨) .

(٢٣٦) المرجع السابق ، ص ٦٤ — ٦٥ .

وبالنسبة لوحدة الحدث فيقول أرسطو في هذا الشأن : « يجب أن تدور حول فعل واحد ، تام في ذاته ، وكامل ، وله بداية ووسط ونهاية ، وكأنها كائن حي واحد ، متكامل في ذاته ، وبهذا يمكنها أن تحدث المتعة الشخصية الخاصة بها » . (٢٣٧) ، ويتفق هيجل مع ما قاله أرسطو ، فيرى أن وحدة الفعل الدرامي ، لا يمكن انتهاكها ، لأنه لا يجب على الشاعر إثارة كل الموضوعات وعرض كل الأفعال ، وإنما يختار فقط ما يساهم في إبراز الجوهرى والكل ، الذى يوصل العمل الدرامي الى ذروته في تكثيف قوى (٢٣٨) أما فيما يتعلق بمراحل الدراما ، فإن هيجل يتفق مع مقاله أرسطو في هذا ، في أن العمل الدرامي ، لابد أن تكون له بداية ووسط ونهاية ، ويزيد بأن هذه الحركة الثلاثية للصراع ، تبين لنا نقطة انطلاق ، ونقطة حول هذا الصراع في النهاية . ولابد أن أشير هنا الى أن هيجل يستخدم Act - بمفهوم الفعل الدرامي ، وبمعنى أحد فصول المسرحية في وقت واحد ، ويتناقص هيجل بعد ذلك الوسائل المتاحة للشعر الدرامي ، مثل الحوار الذاتى Monologue والحوار Dialogue ، والنظم Versification . لكن يناقش كثيرا من القضايا الفرعية المرتبطة بالشعر الدرامي ، مثل : هل يستقيم الشاعر لغة الشخص الطبيعية في حوار الدرامي ، أم يستخدم لغة الشعر ؟ ، ويقف هيجل من هذه القضية موقفا وسطا ، فيرى أن استخدام لغة الحياة اليومية ، يوقع الفن في النثرى ، ولكن المخالفة في استخدام لغة الشعر في الحوار ، تبعدها عن الشخصيات ، وتضفى عليها قدرا من الغموض ، ولهذا فالأنسب أن يكون الحوار وسطا بين الموقفين ، وهذا ما فعله جوتة ، وشيلر وشكسبير في أعمالهم المسرحية .

ويثير أيضا قضية : ما مدى أهمية الحوار في الشعر الدرامي ، ويرى هيجل أن الحوار الذاتى Monologue يكشف لنا عن الصراع الذاتى داخل الشخصية ، ويعبر عن وعى الشخصية بتناقضاتها الداخلية الخاصة ، أما الحوار Dialogue ، فإنه يجعل الشخصيات تكتشف بعضها بعضا ، ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، وإنما يناقش هيجل أيضا قضية فن الممثل The Actor's Art ودوره في العمل الدرامي ، وهو يرى أن هذه القضية لم تكن مطروحة لدى الاغريق ، بسبب الاقنعة التى

(٢٣٧) أرسطو ، فن الشعر ، ص ١٦٧ .

Hegel : op. cit., p. 1155.

(٢٣٨)

كان الممثلون يضعونها على وجوههم ، أما فى الدراما الحديثة فهى مطروحة ، لأن الممثل يستخلم تعبير وجهه ، ويرى هيجل أن الممثل مطالب بأن يتشبع بروح الشاعر ، وبالدور المكلف بتمثيله ، وبكيفية شخصيته الخاصة معه داخليا وخارجيا ، وعليه أن يترجم بتمثيله شعر الشاعر ، وأن يعبر لنا عن مقاصده ، بحيث يكون اللسان الحى للشاعر ، وهناك فنون أخرى نشأت من خلال الدراما وتطورها ، مثل فن المسرح والأوبرا والباليه .

- أنواع الشعر الدرامى :

يقسم هيجل الشعر الدرامى إلى ثلاثة أنواع : هى المأساة Tragedy والمهابة Comedy والدراما الحديثة Modern Drama أن المصنفون الحقيقي للعمل المأساوى هو تلك الدوافع الكلية العقلية التى تعد المحور ، الأساسى للحياة البشرية ، بمعنى أن ماهية المأساة تتضمن صراعا بين قوى ، لكل منها ما يبرزه مثل : الحب الزوجى ، حب الأهل والأسرة ، الحياة العامة ، وطنية المواطنين ، وهى تصور الصراع الذى يدور داخل البطل التراجيدى بين ما هو كائن عليه ، وما ينبغي أن يكونه ، والصراع الذى يتولد مع القوى المحيطة به ، فمثلا أدويب ، بوصفه بطلا تراجيديا ، يقتل أباه ويتزوج أمه ، ورغم أن هذا تم دون أن يكون على وعى بهذا ، إلا أنه يتحمل نتيجة فعله كاملة ، فهذه المسئولية الأخلاقية الشاملة عن كل الأفعال ، تبرز لنا مستويات الصراع المأساوى الذى يقفمه البطل التراجيدى ، ولهما يختفى لدى الاغريق كل طابع عرضى صرف فى الفردية المباشرة ، ويرتفع الفرد إلى مستوى الآثار النحتية الكلية . والعمل الفردى الذى يرمى - فى ظروف جديدة - إلى تحقيق غاية معينة ، أو فرض زعامة شخص ما ، يتخذ بالضرورة موقفا منفردا ويؤلب عليه الحساسية المعاكسة ، ومن هنا تكون حتمية المنازعات والمصاعبات ، والجانب المأساوى يتمثل فى أن الطرفين المتصارعين يكونان على صواب من أمرهما من حيث المبدأ ، فانتيجونا على صواب فى محاولة دفن أخيها ، لأنها تنفذ ما يمليه عليها القانون الإلهى ، وكريون على حق أيضا من حيث المبدأ ، لأن أخاه الذى رفض دفنه كان آتيا لغزو المدينة وهو « الملك » يريد المحافظة على نظام الدولة ، والصراع بينهما يكشف عن الصراع بين القانون الإلهى والقانون البشرى ، والحل المأساوى لهذا الخلاف يتمثل فى إلغاء الفردية

حتى يستعيد الحقيقة المطلقة ، أو العدالة الخالدة نفسها ، وتسترد جوهرها الأخلاقي (٢٣٩) .

ويعارض هيجل مفهوم أرسطو عن التراجيديا بأنها « ينبغي أن تبني على نحو متقن ، يجعل من يسمعا تروى - دون أن يراها معروضة - يمتلئ بالخوف ، وتأخذ الشفقة » (٢٤٠) فيبين أن المهمة الوحيدة التي تقع على عاتق عمل فني ما هي أن يقدم ما يتفق مع العقل وما يأتلف مع حقيقة الروح ، ولهذا فلا ينبغي أن نتوقف عند شعوري الخوف والشفقة وحدهما ، بل ينبغي أن نركز اهتمامنا على المضمون الذي منه نسج التعبير الفني ، لتتجذر من هذين الشعورين ، لأن الإنسان قد يخاف من قوة ما هو خارجي ومتناه ، ومن ما هو موجود في ذاته ولذاته ، ولكن يجب على الإنسان ألا يخشى أى قوة تمارس الاضطهاد ، وانسا يخشى القوة الأخلاقية التي هي تحديد لعقله الحر ذاته ، والشفقة التي تساورنا عند رؤية آلام الآخرين هي شفقة متناهية وسلبية ، وهي تبدو مثل شفقة النساء سريعيات التأثير ، أما الشفقة الحقيقية فهي تلك التي تسعى إلى التعاطف مع كل ما هو نبيل وإيجابي .

وإذا كان في المأساة يتعين على الأفراد ، حين لا يدمرون بعضهم بعضا بفعل عنادهم وتصلبهم أن يعودوا أنفسهم قبول ما يرفضونه ، أما في الملهة « الكوميديا » فيمكن عن طريق الضحك أن يحل الفرد كل شيء ويمتصه ، دون أن يؤثر على ثقته بنفسه ، والكومينسديا تبرر القيمة الأخلاقية ، عن طريق غرض حال نقيضها ، بأن تعرض سطحية وتفاهة الأشياء التي لا قيمة لها . ولهذا نجد الأعمال الكوميديا تركز على عرض صورة من صورتين : فاما أن تهدف الشخصية في الملهة نحو غاية ليس لها مضمون حقيقي ، أى غاية فارغة ، وبالتالي تتحطم الشخصية وتنهار بفعل سطحياتها الجوهرية وتتحول إلى عدم ، واما أن تهدف الشخصية إلى غاية حقيقية أصيلة ، ولكنها تملك أى إمكانيات لتحقيق هذه الغاية . وهي تفشل في الصورة الأولى لأن هدفها بغير قيمة ، وتفشل في الصورة الثانية ، لأن الشخصية مبنية ولا تملك الوسائل الكافية . والشخصية الكوميديا الحقيقية هي التي تكون على وعي بقدراتها وبغاياتها ، وبالتالي لا تتأثر بالفشل ، ولكن ترتفع فوقه من خلال الضحك والسخرية ذاتها ، وهذا ما نجده في مسرحيات « أرسطو فانس » فهو لا يسخر من الأخلاق

اللاتينية ، ولا من الفلسفة الاغريقية ، ولا من فن الاغريق الحقيقي ، ولكنه يسخر من المظاهر المختلفة المنحطة التي تتعارض مع الأخلاق والفلسفة والفن ، فهو يسخر من صورة الديمقراطية التي تختفي منها المعتقدات القديمة ، ويسخر من السفسطة ، والثرثرة التي لا أساس لها غير التملق للآخرين ، أى أنه يسخر من كل ما يتعارض مع الواقع الحقيقى للدولة والدين والفن ، مسلطا الضوء على بلاءه التي تدمر نفسها بنفسها (٢٤١) .

وبين المأساة والملهاة يوجد نوع ثالث من الشعر الدرامى ، يجمع بين مبادئ المأساة والملهاة ، وتتحده فيه عناصر التراجيديات والكوميديا ، وكان يطلق على هذا النوع فى الدراما الاغريقية اسم الساتورية Satyrs (٢٤٢) وهى مسرحية كان العمل فيها رصينا وجديا ، وتعامل الجوقة الكورس Chorus الساتيرات بطريقة كوميدية . ومثالها مسرحية الكيكلوس ليوديبس (٢٤٣) ، ويذكر هيجل مثال مسرحية امفيتريونيس لبلاتوى Pleutus - الشاعر اللاتينى الكوميدى (٢٥٤) - (١٨٤ ق م) ، ويعتبر تداخل المأساة والكوميديا هو السمة المميزة للدراما الحديثة ، أو المسرحية الاجتماعية .

وأهم ما يميز الدراما الاغريقية عن الدراما الحديثة هو استخدامها للجوقة « الكورس » ، والجوقة الاغريقية لا تشارك فى الأحداث الدرامية ، وإنما تمثل دور التفكير العادى ، ويرى هيجل أن الشخصيات الفاعلة ، المهمة فى السعى وراء أهدافها الخاصة ، كانت تتلقى من الجوقة أحكاما بصدد قيمتها وصفاتها ، ولهذا كانت الجوقة بالنسبة للجمهور ، مثلا موضوعا لارائه فيما يجرى أمامه ، وهذا يعنى أن الجوقة كانت تجسد الوعي الجوهرى أو الأعلى ، وتمثل الجوهر الفعلى للحياة . وهى لا تتدخل فى العمل مطلقا ، ولا تمارس - على نحو فعال - أى حق فى مواجهة أفعال المتصارعين ، بل تكتفى بالتعبير النظرى عن حكمها (٢٤٤) ولذلك فقد عاب كثير من المحدثين والمعاصرين على الجوقة الاغريقية موقفها المتخاذل ، لأنها تكتفى بنرف الديموع على البطل فى محنته دون أن تفعل من أجله أمرا

Hegel : op. cit., p. 1202.

(٢٤١)

Ibid : p. 1203.

(٢٤٢)

(٢٤٣) د. ابراهيم مكر ، الدراما الاغريقية ، المكتبة الثقافية ، العدد ٢٠٣ ،

ص ١٣ - ١٤ .

Hegel : op. cit., p. 1210.

(٢٤٤)

ذا بال ، (٢٤٥) ، بينما لا نجد في الدراما الحديثة الجوقة ، وإنما نجد الأفراد الفاعلين في خضم الأحداث الدرامية . والحقيقة أن رأى هيجل من الجوقة القديمة ، يقترب من رأى شيلر Schiller الذي ورد في مقدمة مسرحيته المشهورة عروس ميسينا Die Braut von Messins وهو : أن الجوقة تعتبر كسياج يحيط بالتراجيديا من كل ناحية كي يفصلها عن العالم الواقعي ، ويضمن لها أرضيتها المثالية وحريتها الشعرية (٢٤٦) .

التطور العيني للشعر الدرامي :

كعادة هيجل يرى أن البداية الحقيقية للدراما تنبع من بلاد الاغريق ، ولا يذكر الدراما المصرية القديمة ، التي قدمت الآثار الأولى للدراما خلال الألف عام الثانية أو الثالثة قبل الميلاد ، كما أكد هذا الاردائس نيكول Allardyce Nicoll في كتابه الدراما العالمية World Drama (١٩٤٦) (٢٤٧) ، بل ووجدت آثار تؤكد معرفة الدراما بالمعنى المحدد لهذه الكلمة لدى المصريين القدماء ، وهذه الآثار التي اكتشفت عبارة عن ملاحظات مخرج لعرض مسرحي . لكن هيجل ينتمي الى حضارته الغربية ، وبالتالي يبدأ باليونان ، ولكن يمكن التماس العذر له ، في أن المعلومات التي كانت متاحة عن الحضارة المصرية القديمة ، كانت قليلة . ولكن هيجل لا يقف عند هذا الحد فقط ، وإنما ينفي وجود الدراما في الشرق بوجه عام ، فالشرق قد أبدع في الشعر الملحمي والغنائي ، ولكن الرؤية الشرقية للعالم تتنافى مع الفن الدرامي بالمعنى المحدد لهذه الكلمة ، وذلك وأن يكون الفرد الفاعل متيقظا بما فيه الكفاية ليتقبل مقدما ، نتائج لأن العمل الدرامي الحقيقي ، يفترض قدرا من الحرية والاستقلال ، أفئاله ، وهذا كله - في رأى هيجل - غريب عن الشرق ، ولا سيما الشرق الاسلامي ، التي اهتم بإبراز الجليل الذي لا وجود لقدرة أخرى سواء ، ولهذا فهو يعتقد أن الدراما الاغريقية كانت البداية الحقيقية لفن الدراما ، لأن لدى الاغريق مبدأ الفردية الحرة ، الذي يفسح المجال أمام امكانية ولادة الفن الكلاسيكي والشعر الدرامي ، ووصوله الى أقصى درجات الكمال .

(٢٤٥) د . محمد حمدي ابراهيم : دراسة في نظرية الدراما الاغريقية ، ٨٦ .

(٤٣٦) المرجع السابق : ص ٨٨ .

(٢٤٧) مولوين ميرسنت وآخر : الكوميديا والتراجيديا ، ترجمة د . علي أحمد محمد .

لغلم المعرفة ، الكويت ١٩٧٩ ، ص ١٦١ .

أما الفرق بين الدراما الحديثة والدراما القديمة فيمكن في الذاتيه المتزايدة في الدراما الحديثة عنها في الدراما القديمة ، ولكن الصراع لا يزال كما هو بين القوى الأبدية ، وإن كان النزاع بين إرادات الأفراد والأشخاص قد تأكدت أهميته أكثر مما كان قديما . ولقد كان البطل في المأساة القديمة يعتمد اعتمادا تاما على قوة معينة مثل مصلحة الدولة أو رعاية الأسرة ، أما البطل في المأساة الحديثة ، فهو يعتمد أكثر على فرديته أو على أهدافه الخاصة وطموحاته ورغباته ، وعلى الرغم من أنه يمكن أن يكون شريرا مثل ماكبت Macbeth ، فإنه لا بد أن تكون شخصيته ذات قيمة حقيقية أصيلة وذات طابع أخلاقي جوهري ، وبهذا يكون تجسيدا للعقل والكل وتتحقق هذه الزيادة لجانب الذاتية مع التقدم الذي قطعه الفن من الصورة الكلاسيكية الى الصورة الرومانتيكية التي كانت الذاتية مبدأها الجوهري.

بعد أن عرضت لنسق الفنون الجميلة في تطوره المنطقي عند هيجل من الصدارة الى الدراما ، بوصفها أرقى صور الفن ، لأنها تحقق أهم هدف للفن ، فالفن عند هيجل ليس مجرد لعب نافع أو مستحب ، بل الفن هو تحرير الروح من مضمون التناهي وشكله (٢٤٨) . فالغاية الأساسية هي حضور المطلق في الحسي والواقعي ، وتصالحه مع كل منهما ، وتفتح الحقيقة التي تتجلى في التاريخ الكوني . ويمكن القول بأن هيجل يرى بأن هناك وحدة في طبيعة الفن بشكل عام ، مهما اختلفت الفنون ، ويتضح هذا في فهمه لطبيعة الجمال الفني بوصفه تعبيراً عن الحرية الانسانية ، فوجود الفن مشروط بوجود حرية الفنان واستقلاله . وإذا كان الشعر هو أرقى الفنون وأسمىها عند هيجل ، فقد سبق لهيجل أن عبر عن هذا في كتابه (ظاهريات الروح) حين يقول : الشعر هو مولد اللغة ، والارتقاء الى الفكر ، وهو يمزج بين الذات والموضوع ، وهو رمز يشير الى موضوع خارجي يتجلى لنا من خلاله ، حتى وإن كان خافيا عنا ، ولذلك فهو يعتبر أن النثر الأدبي هو حنين الى الشعر وهو حنين أيضا الى هذه الوحدة الأولى بين الفكر واللغة . وتفضيل هيجل للشعر ، وللشعر الدرامي بوجه خاص ، يتناهي مع رأى أفلاطون في الشعر ، حيث يقول في الكتاب الثالث من الجمهورية : ان أسلوب السرد والحديث المباشر أفضل من الأسلوب الدرامي الذي ترد فيه الكلمات على لسان شخصيات يصورها الشاعر

Hegel : Aesthetics, Vol. II, 1236.

(٢٤٨)

(٢٤٩) اقتبس د. نازلي اسماعيل ، في كتابها الفلسفة المعاصرة المكتبة الجوفية ، القاهرة ، ص ٦٨ .

ذلك لأن الكثرة في ذاتها شر ، والعمل الشعري الذي ينطوى على كثرة من الشخصيات والمواقف والاتجاهات. اسوأ من العمل البسيط الذي يصل الى هدفه مباشرة (٢٥٠) . ولكن هيجل يتفق مع أرسطو في كثير من سمات الشعر الدرامي. ولكنه أضاف إليه الكثير .

والفن - في نهاية المطاف - يمكن أن يكون أمامه طريقتان لا ثالث لهما : أولهما : أن يحقق الانفصال التام بين العام والخاص ، بين الكلي والجزئي ، وبالتالي ينهي الفن نفسه ، لأن هذا يخالف أبسط مبادئ الفن الأساسية وهو التعبير عن الوحدة بين الأبدى والالهي والحقيقي في ذاته ، وبين الظواهر الواقعية والأشكال العينية . وقد سبق أن أشار هيجل الى أن هذا الانفصال التام يعني تدمير الفن . وثانيهما : تصالح الشعر مع الفلسفة ، أي وحدة الشعر مع المفهوم (٢٥١) بمعنى أن يكون الشعر هو التعبير عن الحقيقة واكتشافها في الواقع العيني . وهذا هو المفهوم الذي يسعى اليه هيجل من عرض لنسق الفنون الجميلة ، ولهذا فهو ينهي مجازاته في علم الجمال ، بأمنية هي ألا ينقطع الخيط بين الحق والجمال ، وألا تنفصل العلاقة بينهما . ولذلك يرى ستيلزر Stelzer :
أن ادراك الشعر فلسفيا لا يتم - عند هيجل - إلا عند اكتمال الوعي به من خلال توحيد شعري فلسفي ، وهذا - ينذر - أوبيشر - بانقضاء الفلسفة كعلم وبدايتها كفن ، وهذا بدوره يعني انتهاء الانقسام القائم في المعرفة بين المفهوم Concept والشعر (٢٥٢) .

(٢٥٠) جمهورية أفلاطون ، ترجمة : د. غزاد نكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ ، ص ١٥٩ .

Steffen Stelzer : A Last Attempt to Grasp Poetry (٢٥١) .
Nles on Hegel's Lectures on the Philosophy of Art, p. 47.

Ibid : p. 48.

(٢٥٢)

الفصل السابع

أثر هيغل في الفكر الجمالي

نقد وتقدير

يصعب على الباحث حصر أثر هيغل في مجال الفكر الفلسفي بشكل عام ، ويرجع السبب في ذلك الى تشعب الاتجاهات المختلفة التي تأثرت بفلسفة هيغل ، حتى انه يطلق على بعض الفترات من القرن الهادي بأنها عصر البعث الهيجلي . Hegel Renaissance (١) ويطلق أيضا على هذه الاتجاهات اسم الهيجلية Hegelianism ، وهو مصطلح يطلق على حركة فلسفية واسعة ومتشعبة نشأت وتطورت من خلال مذهب هيغل ، ولا يرجع التنوع الهائل داخل الهيجلية الى ظروفها التاريخية فحسب ، وانما يرجع كذلك الى مذهب هيغل نفسه الذي لم يقتصر تأثيره على ميدان التفكير الميتافيزيقي النسقي وحده ، بل امتد تأثيره الى ميادين علم الجمال والسياسة والاجتماع واللاهوت وتاريخ الفلسفة ، وتفسير التاريخ ، وبالطبع - لا يتسع المجال هنا لدراسة الأثر الهيجلي في مختلف هذه الميادين ، وانما سنكتفي بالإشارة الى تأثيره في ميدان علم الجمال بشكل عام .

(١) تتبع مارك بولستر الاتجاهات المعاصرة في الفكر الفلسفي التي اعتمدت بشكل أو بآخر على هيغل في تأسيس نظرتها الى العالم ، فتحدث عن الهيجليين في فرنسا وانجلترا وأمريكا . انظر كتابه : Mark Poster : Existential Marxism in Post War France, from Sartre to Althusser. Princeton University Press, New Jersey, 1977.

والحقيقة أن المطلع على كثير من الكتابات المعاصرة لعلم الجمال ، سيجد أثر هيجل واضحاً ، لاسيما في استخدام كثير من مصطلحات هيجل بنفس المعنى الذي كان يستخدمها هيجل به ، فحين يستخدم جولمان Goldman مصطلح الفن بوصفه تعبيراً عن رؤية العالم Vision of the World لدى الجماعة البشرية سنجد أن هذا المصطلح عينه قد استخدمه هيجل من قبل ، بنفس المعنى ، حين عبر عن كيفية صياغة الشعوب لتصوراتها عن العالم والحياة من خلال الفن ، بل إن الشعر الملحمي على وجه الخصوص هو تعبير عن رؤية أمة ما للعالم ، فالرؤية الاغريقية للعالم نجدها في الاليزا والأوديسا ، وكذلك الرؤية الهندوسية للعالم نجدها أيضاً في الراماياتا والمهاراباتا ، وقد سبق للباحث دراسة جولمان في بحثه السابق عن جورج لوكاتش ، وبينت أن ما قدمه جولمان - في هذا المجال - هو تلك الطريقة التي نحلل بها العمل الفني الأدبي ، بحيث نتوصل للبنية المركزية داخل هذا العمل ، بوصفها تعبيراً عن البنية الكلية للمجتمع الذي ينتمي إليه الفنان . هذا بالإضافة إلى أن تحليلات هيجل للفن ونظرته إليه من خلال الحضارة ، بكل ما تتضمنه كلمة الحضارة من علاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية ودينية بين الفرد والمجتمع ، قد جعلت كثيراً من الاتجاهات البنيوية في علم الاجتماع الأدبي ، والماركسي تعتمد عليه بشكل واضح في صياغة رؤاها النظرية عن الفن ، والنشاط الإبداعي بشكل عام . وهذا ما نجده بشكل واضح لدى جورج لوكاتش في تأسيسه لنظرية الرواية على أساس تعريف هيجل للرواية بأنها الملحمة البورجوازية الحديثة ، (٢) .

فهيجل قد ربط بين الرواية والبورجوازية في حديثه الوجيه عن الرواية في كتابه « علم الجمال » ، وصور العلاقة بين الشكل الداخلي للرواية والظروف الاجتماعية الخارجية على أسس جدلية ، وبين أن الرواية تتضمن ثراء وتنوعاً ، كما تتضمن عرضاً ملحمياً للواقع الاجتماعي . ولكنها تقتصر إلى الشعور بحالة الصفاء الشعري الأصلي في العالم الذي تنبع منه الملحمة الحقيقية . وقد بين أيضاً - إن الرواية قد اتجهت إلى النثر بعد أن تمزقت وحدة العالم الملحمي بفعل القانون الاجتماعي والعلمي ، وبعد أن تحولت الكليات الشعرية إلى جزئيات تحتاج إلى الوحدة . وبعد أن فقد عالم هوميروس بساطته الأولى في غمرة العالم الصناعي الذي نحيا فيه الآن . وبالطبع فإن لوكاتش وباختين قد قدما

(٢) برابها كاراجا : لوكاتش وبختين ودراسة اجتماعية للرواية ترجمة : أمين محمود الشريق ، مجلة ديوجين ، العدد ٧٢ ، مطبوعات اليونسكو ، القاهرة ١٩٨٦ ، ص ٦٠ .

إضافات أصيلة الى رؤية هيجل التي انطلقت منها ، وذلك لأنها قدما أبعدا جديدة لنظرية الرواية ، سواء في علاقتها بالتشبيوه والوعي الطبقي والتاريخ لدى جورج لوكاتش ، أو في علاقتها بالبناء الداخلي للرواية ، واسلوب الخطاب الروائي كما لدى باختين ، وذلك لأن إشارة هيجل الى الرواية ، كانت تتضمن معنى واحدا فقط ، فالرواية لدى هيجل تمثل البحث عن الوحدة المفقودة ، أى إعادة الطابع الشعري والفنى الى الحياة ، وذلك لأن الرواية تمثل التناقض بين الشعر الذى ينبع من القلب ، والنثر الذى فرضته الظروف الاجتماعية والقانونية التى يجد الانسان نفسه فيها ، وقد بين هيجل انه يمكن حل هذا التناقض ، بطريقتين ، أولاها : اما أن يعترف الانسان بالأمور الواقعية فى العالم الذى يقور عليه ، ويوطن نفسه على قبوله ، وبالتالي يعتنق النثر ويستغنى عن الفنى تماما ، الذى لا يصبح له وجود فى عالم النثر ، وثانيتهما : أن يرفض الانسان نشر الحياة الحديثة ويستعيض عنه بواقع جديد يتصل بالجمال والفن .

وقد ابرز لوكاتش أهمية رؤية هيجل للحال الذى آل اليه الفرد فى المجتمع الحديث ، لأن هيجل لم يتخذ نفس الموقف الذى اتخذته الحركة الرومانتيكية (*) ، وهو العلم بالعودة الى المجتمعات القديمة التى كانت من سماتها الرئيسية الوحدة بين الفرد والمجتمع الذى ينتمى اليه ، صحيح أننا نشعر بحنين هيجل المغمم بالحزن العميق وهو يحدثنا عن العصر البطولى ، والبطل المنحى ، ولكنه قد أكد صراحة أن التاريخ لا يعود الى الوراء ، وأن الماضى لا يرجع أبدا . وهذا يعنى أن هيجل لم يستسلم للواقع الجديد للمجتمعات الصناعية الاستهلاكية ، وإنما بين أن الاستسلام للواقع وقبوله كما هو يعنى موت الفن ، لأن الفن بوصفه رؤية للوجود والحياة يتنافى وجوده مع قبول النثرى والصادق والمبتذل فى الواقع

(*) قبل هيجل كانت هناك محاولة الحركة الرومانتيكية الاولى بألمانيا التى ظهرت فى مجلة اثينويوم Athenoeum ، التى طرحت مسألة نظرية الرواية ضمن تطورها العام الملتزم الى المطلق الأدبى الذى يتخطى الاجناس التعبيرية ليقتررب من كلية عضوية قادرة على أن تقدم عالما غير مجزأ . لا سيما لدى فردريك شليجل الذى يلج على أن كل نظرية للرواية يجب أن تكون هى نفسها رواية ، ومشتعلة على عوالم النصوص القديمة مثل : دانتي ، سيرفانتس ، شكسبير ، ولهذا كانت الرواية لديهم مرتبطة بخلط من الأشكال الفنية القديمة ، لكى تعبر عن الحرية الذاتية والتعبير عن النزوات فى أشكال زخرفية ، ولذلك فإن نظريتهم للرواية كانت متجهة نحو اللامتناهى ، وتحقيق المطلق فى كل ما ينتجه الانسان لنفسه أيضا . وكان العنصر الرئيسى فى تنظيرهم للرواية هو تجاوز العناصر الروائية مع الفكر الخالص ، والفنائية مع التعبيرات النثرية المبتذلة . انظر : ميخائيل باختين : الخطاب الروائي ترجمة وتقديم د. محمد براءة ، دار الفكر للدراسات - القاهرة ١٩٨٧ ، ص ٨ .

الخارجي . وقد بين هيجل أن من ينادى بالعودة الى الماضي يفعل ما يفعله دون كيشوت حين ينادى بأخلاق الفروسية في عصر لم يعد ملائما او متقبلا لها ، ولذلك يكون مصيره السخرية والتهكم . وادراك هيجل لهذا الوضع الذي يجد الانسان فيه نفسه غريبا ووحيدا ، مقهورا من قبل سلطة الدولة ، هو الذي جعل كثيرا من الاتجاهات الجمالية المعاصرة التي اهتمت بالبعد النفسى فى التجربة الابداعية تعتمد عليه أيضا بوصفه نقطة انطلاق لها ، وهذا ما نجده لدى جماعة فرانكفورت لاسيما لدى هربرت ماركيز ، وتيودور أدورنو ، التي التقت التحليل الذي قدمه هيجل للرواية والذي يربط شكلها ومضمونها بالتحويلات البنيوية التي عرفها المجتمع الأوروبى فى العصر الحديث فى القرن التاسع عشر . وتكتسب ملاحظات هيجل أهميتها - رغم قلة عدد الصفحات التي تناول فيها الرواية - من أنه تجاوز فى هذه الملاحظات الفلسفة الكانطية فى علم الجمال ، واعتمد فى تحليلاته على التاريخ ، وعلى منطق جدلى أتاح له كشف المبادئ الرئيسية لعلاقة الفرد بالعالم الكامنة وراء كثير من العلاقات المتغيرة ، وكذلك نقده لصيرورة قيام العالم الحديث ، وما ارتبط به من اغتراب واستلاب للانسان . فقد تناول هيجل الرواية بعد أن حلل السمات الرئيسية فى الفن والمجتمع والتي أدت الى تحلل الصورة الرومانتيكية للفن ، وبدأ يرصد نمو هذا الشكل الفنى الجديد الذى بدا مع رواية الفروسية ، ثم تجسد من خلال ذلك المحتوى الموجود بالفصل داخل المجتمع ، فالحياة فى الواقع الاجتماعى التى كانت خاضعة لنزوات المصادفة وتقلباتها قد تحولت الى نظام مستقر وثابت هو نظام الدولة ، الذى تسيطر عليه الشرطة والمحاكم والجيش والحكومة ، ولذلك تغير وضع الأفراد عن ذى قبل . وصار أبطال الرواية يواجهون المبتذل الذى يقيم العقبات فى وجوههم ويرغمهم على الخضوع لقوانين الأسرة والمجتمع والدولة ، وشروط المهنة ، وأصبح الأفراد يرون فى هذه القوانين اعتداء على جميع حقوق الانسان الشعاعية . وبالتالي نشأ صراع بين الفرد والمجتمع لتغيير العالم ، أو ليضفى عليه الطابع الشعاعى . وقد لخص هيجل بذلك معظم الاتجاهات التى كانت سائدة فى روايات القرن الثامن عشر بالمانيا ، والقرن التاسع عشر بفرنسا . أن رصد هيجل لطبيعة صراع الفرد ضد المجتمع ، هو ما جعل الرواية تضطلع بوظيفة الملحة داخل المجتمع المنظم بطريقة نثرية ، لأنها تسعى الى أن تستعيد كليات العالم وشاعريته المتفتدة » (٣) .

(٣) انظر مقدمة د. محمد برادة فى ترجمة كتاب الخطاب الروائى ، ص ٩ - ١٠ .

ولذلك فإن الرواية - لدى هيغل - تقوم بدور أساسي في كشف الوهم الذي يعيش فيه الإنسان المعاصر ، وإبراز الصراع بين الفرد والمجتمع ، نتيجة لافتراضها وجود نوع من الكلية في الرؤية للعالم داخل الرواية . ومن الصعب حصر أثر هيغل - هنا - على علم الجمال الأدبي ، لأن هذا قد أوضحه الباحث في بحثه السابق عن لوكاتش . ولكن يمكن أن نكتفى بإبراز أثر هيغل على فلسفة كروتشه الجمالية ، لأن كروتشه لم تأثر بهيغل بخصوص قضية واحدة ، وإنما أسس رؤيته على فلسفة هيغل الجمالية .

١ - فلسفة كروتشه الجمالية (*) :

لم ينكر كروتشه الأثر الهيجلي في فلسفته فهو « يصرح بأن الفلسفة لن تتقدم إلا إذا ارتبطت نوعاً من الارتباط بفلسفة هيغل (٤) ، ولذلك فهو يعتبر هيغل إبا لفلسفته ، كما يمكن أن يعتبر فيكو *Vico* جداً لها ، وهو يقتفى أثر هيغل في كثير من خطواته ، فيرى أن الفكر هو الحقيقة ، وما من حقيقة غير الفكر ، فالفكر والحقيقة شيء واحد ، وليست المعرفة إذن علاقة بين الفكر وموضوع مستقل عن الفكر ، بل هي الفكر ذاته في ادراكه لذاته ، وإذا كانت الحقيقة والفكر شيئاً واحداً ، فلقد ترتب على هذا ، أن الفلسفة ليست مجسرات ، بل هي ادراك للواقع المعيني ، وما من واقع عيني غير الفكر ، ولذلك فالحياة المعينة للفكر هي

(*) *Benedetto Croce* (١٨٦٦ - ١٩٥٢) مفكر إيطالي من أبرز علماء الجمال المعاصرين ، وفلاسفة التاريخ ، تأثر به كل من كاريت وكونجود ، وبعد كتابه الاستطيقا *Aesthetics* (١٩١٢) من أهم كتبه ، وهو ليس مجرد كتاب في الاستطيقا كما يفهم من عنوانه ، وإنما هو يتضمن منهج كروتشه الفلسفي في النقد الأدبي الذي اشتهر به ، وفيه يظهر أثر فيكو وهيغل وماركس وجوته وشكسبير ، ويحصر كثيراً من سمات فلسفته ، ولذلك فهو يقول : أن الفلسفة وحدة ، وعندما نتناول بالبحث « الاستطيقا » أو المنطق أو الأخلاق ، فإننا نبحث في الفلسفة كلها ، حتى إذا اضطررنا إلى التركيز على جانب واحد من هذه الوحدة التي لا تتجزأ ، لأن هناك ارتباطاً وثيقاً بين جميع جوانب الفلسفة . وقبل كتاب الاستطيقا أصدر كروتشه كتاب « الحى والميت في فلسفة هيغل *What is living and what is dead in Hegel's philosophy* » بالإضافة إلى دراسته في المنطق والاقتصاد

والتاريخ ، واللفظ . وقد ركز كروتشه على دور الحدس في الخبرة الجمالية ولذلك فإن عنوان كتابه بالكامل هو « الاستطيقا بوصفها علماً للتعبير وعلم اللغة العام » .

« *Aesthetics as Science of Expression and Genetal Linguistic* » .
See : *Nahm : Readitgs in the Philosophy of Arts and Aesthetics*,
p. ٤٣٦ to p. ٥٤٧.

(٤) بندتو : كروتشه : *الجمال في فلسفة الفكن* ، ترجمة سامي الدروب ، ص ٥٥ .

موضوع الفلسفة ، وليست مهمة الفلسفة ادراك حقيقة خارجة عن الفكر .
أو متعالية عليه ، وانما هي ادراك لحياة الفكر . وهنا لا يكون ثمة فرق
بين الفلسفة والتاريخ ، لأن التاريخ يسجل تكشف الفكر عن ذاته (٥) .
وكما هو واضح فهذا ما سبق أن أوضحه هيجل في « ظاهريات الروح » ،
حيث يعتبر هذا الكتاب بمثابة تاريخ للوعي الذي يتكشف عبر تاريخ
العالم . ويرى كورتشة أهم المهام التي تقوم بها الفلسفة هي أنها تميز
صور الفكر ، وترتب علاقات الصور بعضها ببعض ، مع إبراز وحدتها
العضوية التي ينتج عنها عالم التجربة العنى ، وينسب كروتشه للروح
نوعين من النشاطات ، نشاط نظرى ونشاط عملي ، أو صورتين : المعرفة
والإرادة ، أو العلم والعمل ، لأن في مذهب كروتشة الواقع هو الروح ،
ويمكن تصور الروح مكونة من أربعة جوانب هي الجوانب الحدسية
والمنطقية ، وهما يمثلان فعل الروح النظرى ، والجوانب الاقتصادية
والأخلاقية ، وهما يمثلان الفعل العملي .

والمعرفة - عند كورتشة - لها صورتان ، فهى إما حدسية
أو منطقية (٦) . والمعرفة الحدسية هي المصرفة المستمدة عن طريق
الخيال ، وهى ادراك للصور الجزئية الفردية ، وهذا هو الفن وغايته هو
الخيال ، وهى ادراك للصور الجزئية الفردية ، وهذا هو الفن وغايته هو
ادراك للعلاقات الكلية ، وهذا هو المنطق ، وغايته هو الحق ، أما النشاط
العملي فانه ينقسم كذلك الى صورتين ، صورة النشاط الاقتصادي والذي
يهدف الى تحقيق غايات نفعية فردية ، وصورة النشاط الأخلاقى ، الذى
يهدف الى تحقيق الخير من خلال تحقيق الغايات الحقيقية . ويطلق كروتشة
على هذه الجوانب الأربعة من الحقيقة أو من الروح اسم اللحظات الأربع .
وليست هذه اللحظات أو الصور منفصلة عن بعضها ، بل ان كل لحظة
تمثل الحقيقة كاملة ، فالصورة الحدسية للروح تتمثل الحقيقة من خلال
الفن والصورة التصويرية تتمثل الحقيقة من خلال المنطق ، والصورة
الاقتصادية تتمثل الحقيقة من خلال المنفعة الجزئية المتبادلة بين الأفراد ،
والصورة الأخلاقية تتمثل الحقيقة من خلال الخير الكلى الذى يعم الأفراد .
ونتيجة لهذا الترتيب الذى يقدمه كروتشة يصور الفكر : نجد أن النشاط
الفنى هو أول خطوات نشاط الفكر ، « فاذا استعرضنا نشاط الروح
كأن كان الفن هو القاعدة التى يرسو عليها ذلك البناء الهرمى الضخم ،

(٥) المرجع السابق : ص ٧ .

(٦) د . أحمد حمدي محمود : الاستاتيكا لكروتشة ، مجلة تراث الانسانية ، المجلد
الاول ، العدد السادس ، يونيو ١٩٦٣ ، ص ٤٩٤ .

ذلك لأنه أول درجات التعبير عن نشاط الروح ، وبغيره لا يمكن للأنشطة الأخرى أن توجد « (٧) وهذا ما سبق أن بينه هيجل ، حين وضع الفن فى مرتبة أولى. قبل الدين والفلسفة ، ذلك لأن الحدس والصورة التعبيرية تسبق دائما التصورات المنطقية المجردة التى تتعامل بها الفلسفة والعلم .

والفن عند كروتشه حلس (*) خالص Pure Intuition ، والحدس هو الإدراك المباشر لحقيقة فردية جزئية ، بمعنى أن الإدراك الخالى من أى عنصر منطقي ، وهو يعتمد على الخيال ، بينما الإدراك المنطقي يعتمد على الذهن فالمعرفة إما أن تكون حدسية خالقة للصور ، وإما أن تكون منطقية تعتمد على التصورات الذهنية ، ولهذا فإن المعرفة الحدسية هى المعرفة الفنية . ولهذا فإن محور علم الجمال عند كروتشه هو الحدس ، لأنه « منتج للصور Producing Images أى أنه ليس مجرد تسجيل بل يتكون فى وعى الإنسان كثمرة للانفعالات Feelings والصور الخيالية Images وبفضل الانفعالات تتحول الصور الى تعبير غنائى. Lyrical Expression هو قوام كل الفنون « (٨) ، وقد أوضح كروتشه هذا المعنى حين بين أن كل معرفة فنية هى غنائية ، بمعنى أنها تعبر عن حالة خاصة بالذات ، فالفن لديه - وهو التعبير عن شعور أو التكافؤ بين العاطفة التى حسها الفنان وبين الصورة التى يعبر بها عن

(٧) د. أميرة حلمي مطر : فلسفة الجمال ، ص ١٧٨ .

(*) الحدس عند كروتشه هو المرحلة الأولى فى النشاط النظرى ، الذى يستقل عن التصور ، وهو يرى أن الإنسان فى حياته العادية كثيرا ما يعتمد على المعرفة الحدسية ، حين يواجه حقائق معينة لا تحتاج للتعريف أو البرهان ، واکن غالبا ما يساء فهم الحدس ، فيعتقد البعض أنه مماثل للإدراك الحس ، بينما هذا غير صحيح ، لأن الحدس شيء آخر. أهم من الحس ، ولذلك فهناك خطأ يقع فيه السيكلوجيون وهو الظن بأن الحدث هو ما كان محسوسا ولم يمد كذلك ، أى ما أصبح صورة متمثلة أو متخيلة Image بينما يرى كروتشه أن الحدث روحى فى الأساس ، بينما الصورة المتمثلة هى شيء طبيعى ميكانيكى سلبى ، والحدس الحقيقى هو الذى يظهر فى تعبير ما ، بينما كل ما عجز عن الظهور فى مظهر التعبير فهو ليس بحدس ، وإنما يكون أثرا حسيا ، وواقعة طبيعية . ولهذا فإن أهم خصائص الحدس عند كروتشه هى قدرته على اتخاذ شكل التعبير . ولهذا فهو قد استنتج أن المعرفة الحدسية هى معرفة تعبيرية ، وأنها تتميز بالاستقلال عن الجوانب التصويرية المنطقية أو التجريبية ، وإذا كان الحدس قاسما مشتركا بين الناس ، فإن الفن ، فى اعتماده على الحدس ، يعتمد على حدس خاص ، وإذا كان كروتشه يوحد بين الحس والتعبير ، فإن لبعض الناس ميلا أكبر للتعبير من حالات معقدة من الروح ، وهؤلاء الناس نطلق عليهم اسم « الفنانين » ، والتعبيرات الحدسية المعقدة التى لا تتحقق إلا نادرا ، هى ما نطلق عليه اسم الأعمال الفنية .

(٨) د. أميرة حلمي مطر : فلسفة الجمال ، ص ١٧٨ .

هذه العاطفة ، أى التكافؤ بين الحدس والتعبير (٩) • ولذلك فهو يقول :
فالحس لا يكون اذن الا حدسا غنائيا • وليست الغنائية صفة ، أو نعتا
للحس ، وانما هى مرادف له « (١٠) •

واذا كان الفن عند كروتشة يتكون من شعور يتحول الى صور يمكن
تأملها ، فانه لا يمكن النظر الى هذين العنصرين - الشعور والصور - على
انهما متمايزان عن بعضهما ، بل هما متحدان ، ولذلك فهو لا يرى العمل
الفنى مضمونا فحسب ، أو شكلا فحسب ، بل هو مكون من شكل
ومضمون معا ، واذا اعتبرنا المضمون هو الشعور أو المادة الوجدانية
الاولى ، والشكل هو الفعل الروحي أو التعبير أو الحدس للغنائى ، كان
علينا أن نرفض الرأى الذى يفصل الشكل عن المضمون ، لأن المضمون فى
العمل الفنى هو ما يتحول الى شكل ، وهذا ما سبق أن أوضحه هيجل ليس
فى مجال الفن فحسب ، وانما فى مجال المنطق أيضا •

والحقيقة انه يمكن القول ، أن كروتشة قد أعاد صياغة كثير من
أفكار هيجل بشكل مختلف ، لكن الهدف والمضمون واحد فى كل منهما ،
والدليل على ذلك أن كثيرا من الأفكار التى تحدث عنها هيجل فى مقدمة
محاضراته حول فلسفة الفن الجميل ، قد تحدث عنها كروتشة بشكل
جديد ، بل ويكاد يكون تكرارا له ، ومثال ذلك : ان كروتشة يرد على
الرأى القائل بأن الفن ليس بمعرفة ، وانه لا ينتمى الى العالم النظرى ،
أو الفكرى ، بل الى عالم المشاعر ، بأن المعرفة الذهنية أو التصويرية
لا تنفصل عن المعرفة الحدسية (الفن) ، اذ ان المعرفة التصويرية هى معرفة
الصلة بين الأشياء ، بينما معرفة الأشياء ذاتها هى معرفة حدسية ، واذا
كان لا ينفصل عن اللغة ، فان اللغة هى حدس ، بل ان كروتشة يعرف علم
الجمال بأنه علم لغويات عام General Linguistic وذلك لأنه العلم
الذى تنصرف عنايته الى وسائل التعبير ، ولهذا فان علم الجمال رغم أنه
علم يبحث فى المعرفة الحدسية ، الا أنه أيضا علم فلسفى ، لأن فلسفة
اللغة مرادفة لفلسفة الفن • وهكذا يحدد كروتشة أن موضوع علم الجمال
المعاصر هو الاهتمام بوسائل التعبير الانسانى عن الشعور ، فما يقال عن
وسائل التعبير فى الشعر مثلا ، يصدق أيضا على كل الفنون الأخرى
سواء كانت تصويرا أو نحتا أو عمارة أو موسيقى •

(٩) كروتشة : المجلد فى فلسفة الفن ، ص ٤٩ - ٥٠ •

(١٠) المصدر السابق : نفس الموضع •

والحقيقة أن هذه هي النقطة التي تبرز إسهام كروتشكا الأساسي ،
في علم الجمال المعاصر ، فهو قد حول الاهتمام بقضايا الفن والجمال التي
تكررت على مدار التساريف الفلسفي إلى الاهتمام الخاص بالوسائل
التعبيرية ، ولهذا يرى كروتشكا أنه لا يمكن تصنيف الفنون والأنواع
الأدبية بصورة نهائية ، لأن الحدوس فردية وجديدة ، وبالتالي فلا قيمة
للتلك التصنيفات التي يضعها النقاد للفنون وفي داخل الفن الواحد .
ولا قيمة أيضا لتلك القوانين التي يضعها النقاد ، يعلقون قيمة الأثر الفني
على التزامه بقواعد محددة . والناقد - من وجهة نظر كروتشكا - هو فنان
يحس ما أحس الفنان فيعيش حدسه ثانية ، ولا يختلف عنه إلا في أنه
يعيش بصورة واعية ما عاشه الفنان بصورة غير واعية .

وإذا كان كروتشكا يتفق مع هيجل في كثير من القضايا ، إلا أنه
يختلف عنه في بعض القضايا ، فكروتشكا لا يوحد بين الفن والدين
والفلسفة ، على النحو الذي قدمه هيجل ، بل يؤكد اختلاف الفن عن
الفلسفة ، فالفلسفة غايتها تقديم الواقع الفعلي كما هو ، أما الحدس الفني
فغايتها تقديم الصورة المثالية بغير تمييز بين الواقع والواقع . بمعنى أن
هناك اختلافا بين المعرفة العلمية وبين الحدس الفني ، لأن المعرفة العلمية
تعتمد على التصورات الفعلية ، وتسعى إلى معرفة ماهية الأشياء ، بينما
الحدس يتناول العالم المرئي ويرى كروتشكا أن الخلط بين هذين المجالين
هو أساس كل الأخطاء التي وقعت فيها الاستطيقا ، فالفنان لا يمكن محاكمته
بمنطق محاكمة العالم أو الفيلسوف ، وبالتالي إمكانية الحكم على العمل
الفني بالصواب والخطأ ، بالخير أو الشر ، تعني الحكم على الفن
بالموت ، لأن الفنان حينذاك لا يستجيب للتعبير عن مشاعره ، وإنما يصبح
ناقدا ، كذلك المشاهد للعمل الفني الذي يشعر بالحدس الذي يعبر عنه
العمل الفني ، يجد نفسه يلاحظ العمل الفني بوعي ، وبالتسالي يشعر
بما يريد أن يعبر عنه الفنان . ويستبعد كروتشكا أيضا التوحيد بين الفن
والخرافة أو الأسطورة لأن الخرافة تبدو لمن يؤمن بها أمرا منزلا ، ولأن
الخرافة بعين المؤمن ، أي في واقعها الصرف ، ليست مجرد صورة من
مبدعات الخيال ، وإنما هي أمر ديني ، والدين فلسفة ، فلسفة لم تكتمل
ولم تنضج ، وحتى يكون الفن أسطورة يعوزه الفكر ، ويعوزه الإيمان الذي
ينشأ عن الفكر ولذلك يقول كروتشكا : وقولنا أن الفن حدس يستبعد
كذلك أن يكون الفن وسيلة لايجاد صنوف ونماذج وأنواع وأجناس .
أو أن يكون عملا حسابيا لا شعوريا . فان تعريفنا هذه يميز الفن عن

العلوم الوضعية والرياضية التي تتحقق فيها الصورة التصويرية.
كذلك ، (١١) .

وهناك قضية أخرى يختلف فيها كروتشة عن هيجل ، وهي قضية نقد العمل الفني وتذوقه ، فقد رفض كروتشة وجود نموذج طبيعي Model أو صناعي يمكن أن نقيس من خلاله العمل الفني ، سواء كان جميلا أو قبيحا ، فكروتشة لم يعترف بوجود درجات للتعبير ، ونظر الى هذه المشكلة نظرة مطلقة ، اذ رأى التعبير الفني اما ناجحا وهو ما يسمى بالجميل ، او فاشلا ، وهو ما جرت العادة على تسميته بالقبيح ، ولكن يبرز تساؤل هنا : كيف نعرف ان التعبير (العمل الفني) كان ناجحا ؟ ويجيب كروتشة بأنه ليس أمامنا سوى وسيلة واحدة وهي التمثيل التاريخي . فمثلا اذا أردنا أن نصدر حكما على « دانتي » ، كان من واجبنا أن ندرس عصره وتاريخه دراسة كافية تساعدنا على الوصول الى مستوى دانتي . فلا يمكن الحكم على أى عمل فنى من خلال مقارنته بشيء آخر ، لان العمل الفني لا يقاس الا بذاته . والوسيلة الوحيدة للتمثيل التاريخي ، هي أن يضع المتنوق نفسه مكان الفنان ، أن يستحضر - مرة ثانية - ظروفه النفسية ، ومن ثم تبدو أهمية البحث التاريخي لفهم الأعمال الفنية والأدبية ، اذ بدونه ستختفى قيمة أى عمل فنى تحقق فيما مضى ، والمقصود بالبحث التاريخي عند كروتشة ، هو دراسة العصر والسمات الروحية المختلفة التي كانت سائدة فيه ، وليس المقصود به الرجوع الى سيرة الفنان ودراسة العادات والتقاليد التي كانت شائعة في عصره .

ونتيجة لاهتمام كروتشة بعلم اللغة ، فقد أشار الى الصلة بين اللغة والفن ، وبين أنهما ليسا شيئين متمايزين ، بل هما شيء واحد ، فاللغة ما هي الا صوت منطوق ومنظم بقصد التعبير ، وهي ابداع مستمر ، واللغة فن ، لأنها تعتمد على التعبير وليس على المحاكاة ، فالتأثيرات الحسية الجديدة تبعث بتعبيرات لغوية جديدة دائما . وهو يرى أن كل انسان يتكلم وفقا للأصداة التي ترددها الأشياء في روحه ، أى وفقا للتأثيرات التي يتأثر بها ، ولهذا لا يمكن القول بوحدة اللغة ، لأن اللغة لا تتكون من أشياء مادية جاهزة في الخارج يمكن الرجوع اليها . ولهذا تتعدد اللغات البشرية نتيجة للاختلافات الفردية في الجوانب التعبيرية للغات .

(١١) كروتشة : المجلد في فلسفة الفن ، ص ٣٥ .

هذه بعض الأفكار التي تضمنتها كتاب كروتشة «المجمل في فلسفة الفن» ، التي تؤكد أنه يعرف الاستطيقا بوصفها علم التعبير واللغة ، وقد تأثر به النقد الفني الحديث الذي يرى أن العمل الفني وحدة لا تقبل التجزئة ولا التحليل ، لأنه رؤية شاملة تتمرد عليه القواعد والتصنيفات المصطنعة ، ولكن مثالية كروتشة التي انتهت الى تفسير العمل الفني بأنه عملية روحية ، قد استبعدت جانبا هاما من عناصر العمل الفني وهو الجانب المادى الميتافيزيقى ، ولهذا تعرضت نظريته الجمالية لكثير من النقد لأن العمل الفني لا يمكن تصور وجوده بغير أن يتجسد فى مادة وسيطة ، وسيطرة الفنان على المادة الوسيطة لا تقل أهمية عن الفعل الخيالى للحس فى التعبير الفني . لأن ما يطرحه كروتشة من أن العمل الفني يعد منتهايا ، بعد أن يكون الفنان قد انتهى من ابتداعه فى ذهنه ، ليس صحيحا . لأن الفن حافل بالمشكلات التقنية (المهارة الفنية) Technique .

وهذه اشارة الى احدى الفلسفات المعاصرة ، التي اتقلت من فلسفة هيغل الجمالية أساسا لها ، ليس فى تحليل قضايا الفن فحسب ، وإنما فى تحليل مجمل قضايا الفكر والوجود أيضا :

نقد فلسفة هيغل الجمالية :

بعد هذه الرحلة العميقة مع الفن من خلال فيلسوف موسوعى مثل هيغل ، يرى - فى الفن - رؤية الوجود والحياة ، يصعب على الباحث توجيه النقد الى فلسفة هيغل ، لاسيما النقد بمعنى المآخذ التي يمكن أن تؤخذ على فيلسوف بهذا الحجم ، وهي صعوبة يستشعرها كل من حاول فهم فلسفة هيغل ، لأنه لا يمكن للمرء أن يفهمها دون أن يعيشها ، وتصبح جزءا من تركيبه العقلى فى النظر للأشياء ، فما أيسر للباحث أن يورد هنا ، النقد الذى قلعه كل باحث فى جماليات هيغل ، والذى نجده فى كثير من الكتابات التي تعرضت بالبحث والتحليل لجمالياته ، فهناك نقد « ستيس » لفلسفة الفن ، ونقد اسراييل نوكس ، ونقد جاك كامينسكى ، وغيرهم من الباحثين ، والواقع ان الباحث لا يستطيع أن يخفى تعاطفه مع هيغل فى كثير من رواده فى الفن والجمال . ولكن الباحث مطالب بالحيدة والموضوعية فى تحليل موضوعه ، ولكن البحث الذى أقدمه ، هو صورة لفهم الباحث لنصوص هيغل ، وبالتالى فهو لا يغنى عن هيغل نفسه ، وإنما كل ما يحاول البحث أن يبتقيه ، هو أن يرفع القارئ الى الاطلاع على نصوص هيغل ذاتها ، وأن يعيش الرحلة التى عاناها الباحث ، فعمق فلسفة هيغل وموسوعيته ، تجعلان كل قراءة له ذات طابع خاص .

ولهذا فلا عجب للدراسات المختلفة التي تحاول أن تقف كل منها على جانب من جوانب فلسفته ، وسوف أورد بعض النماذج من النقد الذي وجه الى هييجل .

ـ قضية موت الفن :

ان القضية الرئيسية التي تؤخذ على هييجل في معظم الكتابات التي تناولت نظرية هييجل الجمالية ، هي قضية موت الفن (١٢) فقد أثار هذه القضية « نوكس » في كتابه « النظريات الجمالية لدى كانط وهييجل وشوبنهاور » ، وآثارها أيضا كروتشة حين بين ، أن هييجل – رغم تأكيده على الطابع المعقول والنظري للفن – قد وقع في صعوبة كبيرة قد تجنبها من سبقوه ، وهي قضية مكانة الفن في العصر الحديث ، وقد سبق أن بينت أثناء البحث أن هييجل لا يقول بموت الفن ، ولكنه يبين أن طبيعة الحضارة الحديثة معادية لطبيعة الفن ذاته (١٣) ، لأن طبيعة الفن وجوهره هي الحرية ، بينما الحضارة الحديثة تقضى على استقلال الفرد وحرية ، ولذلك ، فإن هييجل هنا لا يشن حملة على الفن ، ويرفضه ، وإنما يرفض هذا الطابع اللا انساني للحضارة الحديثة . لكن كثيرا من الباحثين فهم من هييجل أنه يكتب شهادة وفاة للفن ، لكي يفسح المجال للدين والفلسفة ، ويزعّم الباحث أن هذا غير صحيح ، لأن هييجل قد جعل الفن يحتل مكانه في مجال الروح المطلق على قدم المساواة مع الدين والفلسفة . وهو لم يقل أن الفن أقل مرتبة منهما ، وإنما بين الطبيعة النوعية لكل من الفن والدين ، تمثيل حسي للحقيقة ، وهذا يعنى أنه لا يستطيع تقديم الموضوعات التي ليست قابلة للتمثيل الحسي ، ولهذا فإن دائرة الفن محدودة بحدود هذه الموضوعات ، وهذا التحديد للطبيعة النوعية للفن لا يحط من قدر الفن ، ولكن نجد كروتشة يفهم الأمر كما يريد ، لأنه يعزل الفن عن الحضارة التي تنتمي اليه – فيقول : فمذهب هييجل مضاد للفن ، بقدر ما هو عقل مضاد للدين (١٤) ، ويقول أيضا :

Israel Knox : The Aesthetic Theories of Kant, Hegel and Schopenhauer, p. 93.

(١٢) وهذا لم يقل به هييجل وحده ، وإنما سبقه اليه جوته وشيلر ، وكانا ينزغان الى اليونان بوصفها الفردوس المفقود .

(١٤) دنيس هويسمان : علم الجمال ، ترجمة د. أميرة حلمي مطر ، دار أحياء الكتب العربية بدون تاريخ ، ص ٤٧ .

« وهنا نجد نتيجة غريبة وغير مقبولة من رجل قد وهب حس مرهف يعلم الجمال ، ويعد هاويا متحمسا للفن مثل هيجل ، ويرجع السر في ذلك الى السير في الطريق السئ ذاته الذي سار فيه أفلاطون الى جانب المساويء الأخرى التي انزلت اليها ، وكما أن فيلسوفنا القديم لم يتردد في طاعة العقل ، فادان المحاكاة والشعر الهوميروى الذى كان عزيزا عليه ، فكذلك فعل هيجل حين خضع لضرورة مذهبيه فأعلن فناء الفن أو قل موته » (١٥) .

ولذلك فهذا النقد هو ما يطلق عليه د . امام عبد الفتاح امام « النقد من الخارج » (١٦) لأن كروتشة لم يراع الحركة الجدلية والمنطقية التي ينتقل بها هيجل من فكرة الى أخرى ، ولقد استند كروتشة وغيره من الباحثين الذين أكدوا قول هيجل بموت الفن ، الى أن هيجل قد أوضح ان الفن رغم مكانته العالمية ، الا أنه في مضمونه أو صورته ليس بالوسيلة السامية مثل الفلسفة التي تتناول اللامتناهى ، لأن الفن محدود بسبب صورته وطبيعته النوعية فى مضمون محدد ، وبالتالي فلا يمكن للانتاج الفنى أن يعرض لنا سوى دائرة محددة ودرجة معينة من الحقيقة ، ويعنى بذلك الحقيقة التي يمكن تمثيلها حسيا ، وتظهر مطابقة له ، كما هو الحال فى آلهة الاغريق . أما روح عالمنا الحديث ، فانه قد تجاوز هذه النقطة التي يعتبر الفن وسيلة لادراك المطلق . وقد سبق أن أوضحت هذه القضية بالتفصيل حين تحدثت عن العلاقة بين الفن والدين فى ميتافيزيقا الجميل وتاريخ الفن ولست بحاجة لتكرار ذلك ، ولكن كروتشة يتخذ من هذه النقطة بداية ليشن هجومه على هيجل فيقول : ان علم الجمال عند هيجل لم يكن الا مديحا مشثوما للفن . فهذا العلم يستعرض الصور المتتالية ، أو المراحل المنقضية ، فيبين فيها ما أحرزه من تقدم باطنى ، ثم يضعه بأجمعه فى قبر عليه لوحة تحمل اسم الفلسفة » (١٧) ، والدليل على أن هيجل لا يقول بموت الفن ، انه قد أشار للرواية بوصفها فنا جديدا يعبر عن الحياة فى العصر الحديث ، بعد أن تضاءلت المكانة التي تحتلها الرواية الرعوية ورواية الفروسية ، التي لم تناسب العصر الحديث (*) .

(١٥) اقتبس دنييس هويسمان فى كتابه السابق ، ص ٤٧ .

(١٦) د . امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ٣٧٧ .

(١٧) دنييس هويسمان : المرجع السابق ، ص ٤٨ .

(*) باختين : خطاب استلويين للرواية الأوروبية ، ترجمة محمد برادة مجلة الكرمل

١٦٨٦ ، من ص ٤٤ - ٨٢ .

هناك نقد آخر يوجه ضد ميتافيزيقا الفن عند هيجل ، فيما يختص بتطور الفن ذاته (١٨) ، فمن المعروف أن التطور العنى يخضع لنفس المراحل المنطقية التى يتم بها تطور الفكرة ، ولكن يلاحظ ستيس (١٩) ، و « كامينسكى » ، أن الطابع المنطقى للاستنباط الجدلى قد خفت حدته فى دائرة الفن ، لأن تطور الفن خلال أنواعه الرئيسية الثلاثة ، وكذلك تطوره خلال الفنون الجزئية الخمسة – الصمارة والنحت والتصوير والموسيقى والشعر – لابد أن يكون تطورا تمليه طبيعة الفكرة الشاملة ، ولكن نلاحظ أن هيجل كان يفتش عن الأفكار الجديدة التى تحل التناقض لكى ينتقل من نمط فنى ما الى نمط فنى آخر ، وكان ينظر للصلاقة الخارجية بين المضمون والصورة ، وهى علاقة يرى فيها المضمون والشكل منفصلا كل منهما الآخر ، ولهذا كان يحلل صورة الفن تبعا لتحليله للمضمون الذى يحدده .

ولهذا فإن الاستنباط الجدلى والمنطقى لا يكون سليما هنا ، حين تنتقل من صورة الفن الرمزى الى صورة الفن الكلاسيكى . لأن الانسان لا يعى هذا التناقض ويسعى الى حله فى اكتشافه لشكل جديد من الفن ، ولكن هيجل يفرض علينا تطور الفن بوضعه تطورا منطقيا ، ولهذا فاذا كانت فكرة الفن الكلاسيكى قد حلت بالفعل تناقض الفكرة القديمة ، فاننا لاندرى كيف استخرجت الفكرة القديمة من جوهرها الفكرة الجديدة ، فالأغريق مثلا هم الذين قاموا بهذا الانتقال .

« ولهذا فإن الانتقال لا يسير بضرورة منطقية ، فهو ليس الاضرورة ذاتية ، تخبرها الروح البشرى بوصفها حاجة ، وهى التى تشبعها بنفسها بعد أن تخلق ، نوعا جديدا من أنواع الفن » (٢٠) ولذلك فالانتقال ذاتى وليس موضوعيا ، ولهذا السبب لا نجد انتقالا حقيقيا أصيلا من دائرة الفن الى دائرة الدين لا فى موسوعة العلوم الفلسفية ، ولا فى نهاية كتاب « محاضرات فى فلسفة الفن الجميل » ، ولا فى « محاضرات فى فلسفة الدين » (٢١) .

والحقيقة أن هيجل فى تاريخ الفن يطور التناقض الكامن فى طبيعة الفن ذاته ، هذا التناقض الذى يفصح عن نفسه فى طبيعة العلاقة القائمة

Jack Kaminsky : Hegel on Art, p. 169.

(١٨)

(١٩) ستين : فلسفة هيجل : ص ٦٥٩ .

(٢٠) ستيس : المرجع السابق ، ص ٦٦٠ .

(٢١) المرجع السابق ، ص ٦٦١ .

بين الشكل والمضمون ، ويصل هذا التناقض الى ذروته في صورة الفن الرومانتيكي ، لأن المبدأ الذي يركز اليه الفن الرومانتيكي هو أنه اذا كان الفن يعبر عن الروح من خلال الحسى ، فلقد وصل الروح الى درجة لامتناهية بحيث لا يستطيع أن نجد صورة حسية تكفى للتعبير عنه ، وهذا يعنى أن الفن يدرك المطلق لا كروح وانما كموضوع حسى أساسا . وحين يحدث الانفصال التام بين الروح المطلق والشكل فى الفن ، فان هذا يعنى الانتقال الى دائرة أخرى هي الدين . وهذا ليس نфия للفن ، وانما استعمال لغة أخرى غير لغة الفن ، هي لغة الدين .

وهناك نقد آخر يوجه الى هييجل ، وهو أن هييجل قد ناقش كثيرا موضوعات الفن ، أكثر مما ناقش الفن نفسه ، وهذا لاتبجده لدى هييجل فحسب ، وانما نجده أيضا لدى كثير من نقاد الأدب الذين يعتمدون على الفكر الجمالى فى تقديم للأعمال الأدبية ، فيتحدثون طويلا عن الموضوعات التى ينبغى أن يتناولها الأدب ، دون أن يتطرقوا الى الحديث عن سمات الأدب نفسه ، لأنهم يعتقدون أن عزل الأدب أو الفن عن طبيعة الموضوعات التى يتناولها هو تحويل للفن الى صناعة شكلية (٢٢) . ويرى هذا الاتجاه أن ما وقع فيه هييجل نتيجة لخلطه بين الفن والميتافيزيقا او مبحث القيمة ومبحث الوجود . والفن ينتمى الى ميدان القيمة وليس الى ميدان الوجود (٢٣) . ولذلك اذا تطابقت القيمة مع الوجود ، أصبح الفن والتصوف شيئا واحدا ، والحقيقة ان تفسير هييجل للوضع الذى آل اليه الانسان فى العصر الحديث ، يتطلب - لديه - أن يمتلك الانسان حرية داخلية عيقة ، مادام يفترق الى هذه الحرية فى العالم الخارجى ، نتيجة لقهر الدولة والثروة للانسان ، وهذه الحرية الداخلية لاتأتى الا باستغراق الانسان فى ذاته ، وهذا الاستغراق يقترب من التصوف ، لأن التصوف هو فى حقيقته تحرر من الدوبان فى أسر الجزئى والخاص والعروضى ، والعادى والمبتذل ، وحين يتحرر الانسان من النثرى فانه يصل للفن ، وعلى ذلك يمكن القول أن البعد الميتافيزيقى للفن عند هييجل ، لا يبعد الانسان عن الواقع ، ولا يبعد الانسان عن واقع الفن فى الحياة الحديثة ، بل يجعله أكثر وعيا بذاته ، وأكثر وعيا بالفن . فالانسان يمكن أن يقتل فى ذاته كل الجوانب الجمالية اذا استسلم للواقع الراهن ، ولم يقترب

(٢٢) انظر نقد جان برتلىمى للاتجاهات الميتافيزيقية فى علم الجمال فى كتابه : بحث

فى علم الجمال ، ترجمة د . أنور عبد العزيز ، دار نهضة مصر ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٥٣٥ وما بعدها .

Charles Karells : An Interpretative Essay. From Book : (٢٢)

Hegel's Introduction to Aesthetics. Oxford, 1979, p. Lxxiii.

عنه ، ولم يخترب عن نفسه أيضا . لأن الفن حقيقته - عند هيجل - هو تحقيق للمصالحة بين التناقضات المختلفة التي يجد الإنسان نفسه فيها .

صحيح ان هيجل فى رؤيته للفن يدين ، فى كثير من جوانبها ، للحركة الرومانتيكية التى كانت سائدة فى ألمانيا - فى ذلك الوقت - بل ان أثر جوته وشيلر وشلنجر واضمح تماما فى نقده لواقع الحياة الحديثة ، لكن كما سبق أن بينت فان اسهام هيجل يكمن فى هذا العرض الجدلى والتركيبى لكثير من قضايا الفن ، لأن هيجل لا ينظر للعمل الفنى بوصفه تعبيراً فردياً عن ذاتية الفنان ، بل ينظر له بوصفه تعبيراً كلياً عن الجماعة والشعب والحضارة التى ينتمى إليها .

والحقيقة أننا اذا تجاوزنا النقد السابق ، الذى يمكن أن يركز على نقد هيجل من الخارج أو من الداخل ، أو يتصيد له بعض المعلومات غير الدقيقة التى وردت فى معرض حديثه عن الفنون المختلفة ، مثل حديثه عن الفن المصرى القديم ، وقوله انه لم يعرف الأدب والمسرح ، وقد أشرت فى ثنايا البحث ، الى أن المعلومات التى كانت متاحة حول هذه الموضوعات ، لم تكن تتيح له أكثر من ذلك ، وهذه أمور جزئية ، والمهم فى النقد هو عدم التوقف عند الجزئيات الصغيرة ، وانما مناقشة الأفكار الكلية التى يقدمها هيجل . ولهذا فقد نجح هيجل فى إبراز الصلة الصيقة بين الفن والحضارة ، وهو قد مهد بذلك للاتجاهات الفنية المعاصرة التى تربط الفن بمبحث الحقيقة أو الحضارة .

وقد أصبح هذا الاتجاه مألوفاً لدى كروتشك وهيدجر ، وقد رأينا أن نظرة كروتشك للفن لا تختلف كثيراً عن نظرية هيجل ، أما هيدجر ، فان نظريته الجمالية تؤدى الى ما يؤدى اليه نظرية هيجل ، فالفن عند هيدجر هو تكشف للحقيقة ، فحقيقة الموجود تتضح وتتكشف من خلال العمل الفنى (٢٤) . ولذلك فالفن عند هيدجر يكشف للحقيقة الكلية ، وليس الحقيقة الجزئية ، أو حقيقة شئ بعينه . والحقيقة أن اسهامات هيجل فى مجال الفن والجمال بالنسبة الى عصره ، تعد كبيرة ، واعتقد أننا فى مصر والعالم العربى بحاجة الى نظرياته الجمالية ، لاسيما أن كثيراً من أبعاد ثقافتنا الجمالية لم تتجاوز حدود أرسطو ، ومقولاته الجمالية ، وأحسب أن معرفتنا بنظرية هيجل قد تساعدنا فى تجاوز كثير من المشكلات

(٢٤) مارتن هيدجر : لقاء الحقيقة ، ترجمة وتقديم د. عبد الغفار مكاوى ، دار الثقافة ، للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ١٩٠ - ١٨٩ .

الثقافية والجمالية فى واقعنا الراهن . بل ان فهمنا للاتجاهات المعاصرة فى علم الجمال والنقد الفنى مرتبطة - الى حد كبير - بمدى فهمنا لنظرية هيكل الجمالية ، لأن هذه الاتجاهات المعاصرة قد تأسست فى كثير من جوانبها على نظرية هيكل الجمالية ، وليس خافيا أن هيكل فى تحليله للذاتية الأوروبية ، قد عبر عنها فى صورتين : أولاها : تجسد الوعى الأوروبى فى صور سياسية واجتماعية وثقافية وجمالية ، وثانيها : التعبير عن الوعى الأوروبى بشكل مجرد فى المنطق والجدل الهيكل . ولقد التقط الفكر المعاصر الصورة الأولى للوعى الأوروبى كما يتبدى عند هيكل ، فى توحيده بين الوعى والتاريخ ، عبر الأشكال المختلفة مثل الدولة والدين والقانون والفن . ولذلك فإن كثيرا من الجدل المثار حاليا حول قضايا هيكل فى تجسد الوعى الانسانى فى الدولة ، وصيرورته فى التاريخ . والعقل العربى حين يتعامل مع هيكل ، لابد أن يعى ان ما طرحه هيكل ، هو نتيجة لتطور الحضارة والذاتية الأوروبية فى فهمها لذاتها ، وفهمها لحضارتها ، وبالتالي فإن موقف هيل من الشرق والفكر الاسلامى ، يعكس رؤية الغرب - فى مراحل وعيه العميقة - للشرق ، ولذلك فحين يتحدث هيكل عن الاسلام ، يتحدث عنه تحت مسميات مختلفة ، فتارة يتحدث عن الاسلام حين يتحدث عن الاتراك ، وهذا ما كان شائعا لدى الأوروبيين فى ذلك الوقت ، وتارة أخرى تحت اسم الحمديّة ، أو العرب ، وهو يضع المسلمين ، ضمن حضارة الشرق ، رغم أنه يعى أن الاسلام كدين قد ساهم فى تحرير الفرد ونمى استقلاله . ولا نتوقع من مفكر مثل هيكل ان يقدم حلولا نهائية لمشكلات حضارتنا ، وانما يحثنا على أن نقوم بالدور الذى قام به هو فى حضارته ، ولقد قال البعض لدينا ، بأن الفكر الصوفى الاسلامى ، قد استوعب الروح الاسلامية ، وعبر عنها خير تعبير ، فى وعيها بذاتها ، وادراكها للحظات الحضارية التى تمر بها الروح الاسلامية فى مفترق الطرق ، لكن ظل هذا الفكر الصوفى منزويا ، وأصبح لايعيه الا من سلك طريقهم ، وهو تمثل تجربته الذاتية بأقصى درجة من الاخلاص واليقين ، اليس هذا ما فعله هيكل حين تأمل حضارته وثقافته .

هل يمكن ان يكون هذا البحث دعوة للحرية أو للتحرر من الوعى الزائف ، ومحاولة لرؤية أنفسنا ؟ لكى نعى ما نحن فيه ، لاسيما أن كثيرا من المفاهيم التى طرحت فى القرن التاسع عشر ، لاتزال تعمل عملها فنيا ، ونحن فى نهايات القرن العشرين .

نتائج البحث

هذه هي أهم النتائج التي توصلت إليها من دراسة فلسفة هيغل الجمالية :

١ - يرتبط تحليل هيغل الجمالى ارتباطا وثيقا برؤيته الفلسفية والسياسية والاجتماعية ، ومن ثم فانه لا يمكن عزل الفن عن الحضارة لديه ، ولذلك فان كل سمات نسقه الفلسفى الميتافيزيقى تظهر فى رؤيته للفن بشكل واضح . وهو يضع الفن فى صف واحد مع الدين والفلسفة ، ويصبح الفن بذلك أحد الطرق لمعرفة حقائق الروح الكلية .

٢ - لا تهدف نظرية هيغل الجمالية الى فرض شروط وقواعد للانتاج الفنى ، وانما تسعى الى معرفة طبيعة الجمالى ، أى معرفة طبيعة الفن .

٣ - تنبع حاجة الانسان الى النشاط الجمالى من رغبة الانسان فى معرفة ذاته ، والتعبير عنه وتلبية احتياجات روحية عميقة لديه ، ولذلك يربط هيغل النشاط الجمالى بالأشكال المتنوعة للممارسة الانسانية ، ويربطه بالعالم المحيط بالانسان ، والأشياء تحتفظ بوجودها المستقل الحر فى العلاقة الجمالية ، لأن الانسان حين يتلقى العمل الفنى فانه يتأمله دون أن يستهلكه كما هو الحال فى الموضوعات التى يتعامل معها الانسان تعاملًا عمليًا بهدف سد حاجاته الرئيسية مثل الجوع والعطش .

جماليات - ٤٣٣

٤ - المقصود بالجمال عند هيجل هو الجمال الفني الذى تبذره الروح الانسانية ، وليس الجمال الطبيعى ، ولذلك فهو يرفض النزعة الطبيعية فى الفن التى تبغى تقليد الطبيعة أو تصويرها كما هى .

٥ - وظيفة الفن هى الكشف عن الحقيقة بشكل حسى ، وغاية الفن تنبع من ذاته ، من خلال هذا التصوير وذلك الكشف ، وينفى هيجل أن يكون للفن غايات أخرى مثل الوعظ والتطهير ، لأن هذا معناه أن الفن يتحول الى مجرد أداة ووسيلة وليس غاية . ومهمة النشاط الفني بوصفه نشاطا روحيا أن يجعل وحدة الذاتى والموضوعى المحققة فى الدولة مدركة بالوعى .

٦ - ينتمى الفن الى دائرة الروح المطلق ، وغايته هى التصوير الحسى للمطلق ذاته ، ولذلك فان مضمون الفن هو الفكرة ، وشكل الفن هو التجسيد الحسى ، وفكرة الجميل ، هيجل ، ليست فكرة منطقية مجردة ، بل فكرة تتجسد فى الواقع بعد أن تدخل فى وحدة مباشرة معه . والمقصود بالمثال فى الفن هو الواقع المصاغ فى تطابق مع مفهومه ، ولذلك يعتبر المثال هو المفهوم الجمالى الرئيسى عند هيجل ، الذى كرس له كتابه « الاستطيقا » ، لدراسة المثال وتطوره ، وتنوع الفن وغناه يرجع الى تطور المثال ، كما أن اختلاف الأشكال والصور الفنية تابع لطبيعة العلاقة بين الفكرة وشكلها الخارجى ، أى تابع لتطور المثال - فحين يكون المثال مجردا ، فان التجسيد الخارجى يكون مجردا ، وهذا ما يظهر فى الصورة الرمزية للفن ، ويتضح فى الفن الشرقى وفن العمارة بشكل خاص وحين يتطابق المثال مع التجسيد الخارجى ، تظهر صورة الفن الكلاسيكى ، التى تتجسد فى عالم الفن الاغريقى القديم وفن النحت وحين يصبح التجسيد الخارجى مجرد اشارة مجردة ومظهر للمثال الروحى ، فانه تظهر الصورة الرومانتيكية للفن التى تتجسد فى فنون التصوير والموسيقى والشعر .

٧ - قدم هيجل تحليله للمقولات الجمالية من خلال التاريخ العينى للبشرية ، فحين يصف الأنواع والأشكال الفنية ، فانه يقدمها من خلال التطور التاريخى للحضارة الانسانية ، ولذلك فان فلسفته لتاريخ الفن ، تخضع لنفس التطور المنطقى الذى يتبعه فى فلسفته لتاريخ العالم . ويرد هيجل سبب تطور فن ما الى تطور المضمون ، الذى ينتج عن تطور الحضارة التى نما فيها الفن ذاته ، ولهذا فان فكرته عن سيادة فن ما - مثل العمارة فى الحضارات الشرقية . والنحت فى الحضارة الاغريقية - فى فترة تاريخية محددة دون غيره من الفنون ، يرجع الى أن لكل مرحلة

تاريخية فنا أساسيا يعبر عن هذه المرحلة . ولذلك تتحدد الأشكال الفنية بحالة العالم العامة ، فمثلا يرتبط ظهور الملحمة بسيادة العصر البطولي ، وظهور البطل المستقل الحر ، وذلك لأن حالة العالم الحضارية - حينذاك - ومختلف الشروط التي يجد الانسان نفسه فيها ، تؤدي الى ظهور الملحمة . كذلك فان تحول الانسان من فرد الى مواطن في دولة ، مما أضفى على علاقته بالعالم طابعا قانونيا ، أدى الى ظهور النثر والرواية في العصر الحديث .

٨ - في تحليل هيجل للشخصية الانسانية التي يجب أن تكون موضوعا للفن ، قدم صورة للنمط Type ، التي استفاد منها بعد ذلك جورج لوكاتش ولورسيان جولدمان في نظريتهما الروائيتين ، فلقد بين هيجل أننا حين نتخذ من الانسان موضوعا للتمثيل الفني - يجب أن نبرز الجوانب المختلفة في الانسان ، فلا يبدو طيبا فقط ، أو شريرا فقط ، وإنما تظهر جوانب ضعفه وقوته ، ويجب أن نركز على السمات الجوهرية في تصوير هذا الانسان مثلما نجد في آخيل عند هوميروس ، وروميرو عند شكسبير .

٩ - ان حالة العالم ، والتحويلات الكبرى لكل أمة ، وتناقضات العصر الجوهرية هي الموضوع الأساسي للتمثيل الفني ، ولا بد ألا يكتفى الفنان بتقديم وصف ساكن ، وإنما يقدمها من خلال الأعمال والأفعال الانسانية ، لأن العمل أو الفعل هو الذي يكشف عن غايات الانسان واتجاهه الفكري ، وتتجسد اتجاهات العصر العامة الكلية بشكل فردي في أفكار الناس وتصرفاتهم عن طريق فكرة باثوس Pathos فالبائوس تحرك الفنان نحو استكمال عمله الإبداعي ، وهي التي تحرك الناس في أفعالهم وصراعاتهم .

١٠ - تكتسب آراء هيجل عند الفنان أهمية خاصة ، لأنه يرى أن الأصالة والعبقرية الحقيقية لدى الفنان تظهر في قدرته على إبراز الطبيعة الجوهرية للعصر وللشخص من خلال هذه الأشكال والأفعال الفردية .

١١ - ان العصر الذهبي للإبداع الفني ، في تصور هيجل ، هو العصر البطولي ، لأن الانسان كان يتمتع - فيه - باستقلاله وحرية ، وكان الفن يحتل مكان الصدارة في التعبير عن تصورات الشعوب ولهذا كان العالم الاغريقي عالما شعريا . بينما العصر الحاضر لا مكان فيه للشاعرية ، لأن الانسان أصبح يعتمد على العمل والتفكير المجرد ، ولا مكان فيه للشعر الحقيقي . ولهذا تضاعفت حاجة الانسان الى الفن .

١٢ - يرد هيجل جذور أسباب انحطاط الفن في العصر الحديث الى الدعوة المدرسية والاكاديمية لبعث التراث الكلاسيكي للفن ، و احياء الآثار الفنية القديمة . فقد بدا انحطاط الفن منذ دعوة هوراسيوس المدرسية - في « فن الشعر » - لتحديد القواعد والاسس التي يجب أن يسير بمقتضاها الفنان ، وبالمطبع ، ان الفن لا يمكن أن يسير وفق قواعد معدة مسبقا ، لأن جوهر الفن هو الحرية ، وبالتالي لا يمكن بعث ، او تقليد التراث العظيم للفن ، فلا يمكن أن يظهر هوميروس أو سوتركليس أو شكسبير مرة أخرى ، لأن ما قدموه ، قد أنجزوه بمنتهى الحرية ، حتى النهاية ، بحيث لا يمكن تقليدهم من جديد . وهذا يعني أن التطور الذي حلت للفن ، لا يمكن أن يعود الى الوراثة ، فالتاريخ اليوناني القديم ، بكل ما أبدعه في الفن ، درجة في سلم التطور المنطقي لتاريخ الفن ، ولن يعود هذا التاريخ أبدا . ولهذا فان نمط الفن الكلاسيكي يزدهر مرة واحدة ، ولا يمكن تقليد صورة الفن الكلاسيكي ، لأنه لا يوجد شكل كلاسيكي فحسبه ، وانما مضمون كلاسيكي أيضا ، وحالة العالم في العصر الحديث لا يمكن أن تقدم مثل هذا المضمون ، ولذلك فان السعي المحصوم وراء التراث الفني القديم يقوم الى نزعة مدرسية تهدم الفن ذاته .

ويرد هيجل سبب انحطاط الفن - أيضا - الى تحطيم الرومانتيكية لمضمون الفن - في مراحلها الأخيرة - وطفيان الذاتية ، بحيث انفصلت تماما عن أي شكل فني ، وقد أدى هذا الى غياب الاهتمام بمشاكل العصر الكبري لدى الفنانين ، وقد اقترن ضياع المضمون الجوهري للفن ، بازدياد المهارة الذاتية في زخرفة الأعمال الابداعية . وهذه القضية التي أشار اليها هيجل ، قد سبق لجوته وشيلر أن تحدثا عنها ، فبينما أن العصر الحديث - بطبيعته - معاد للفن ، ولهذا كانا يهربان منه الى بعث التراث اليوناني القديم بوصفه العصر الذهبي للفن ، ولكن هيجل يتميز عنهما في انه يرى أن العودة الى الماضي هي ضد طبيعة تطور الفن .

وقد أوضح هيجل الأسباب التي أدت الى تزايد النزعة الذاتية في الفن وطفيانها على كل شيء ، ومن أهم الأسباب التي يطرحها لذلك : الحالة العامة للعالم التي لا يشعر الانسان فيها بالحرية . ونتيجة لهذا أصبح الانسان يشعر بتبعيته الكاملة للدولة ، وللأشياء المحيطة به . فاعمال البشر - في المجتمع الحديث - أصبحت منفصلة عن بعضها ، لأن كل فرد لا يعمل وفقا لمصلحة الكل الذي ينتمى اليه ، وانما وفقا لما تمليه عليه مصالحه الفردية الخاصة . وذلك لأن الفرد لا يشعر بالانتماء الى الكل ، وانما ينتمى لمصالحه الذاتية الضيقة . ونتيجة لهذا يفقد الانسان

شعوره بالاستقلال والحرية ، لأن الحرية التى يشعر بها ، فى العصر الحديث ، هى حرية ذات طابع شكلى وقانونى . ولهذا يفقد استقلاله ، ويشعر بالضيق ، لأنه يشعر - أنه فى عمله - وسيلة لغيره ، مثلما هو يجعل الآخرين وسيلة له أيضا . وهكذا يتبدد الانسجام والتوافق فى علاقة الانسان بالعالم المحيط به ، ويحل الصراع الطبقي بين البشر محل الوحدة بينهم ، وتصبح الدولة قوة قاهرة للانسان ، ولا تساهم فى تأكيد وجوده . وفى هذه الصورة التى يقدمها هيجل عن العالم الحديث ، تكمن حقيقة العصر الذى يعاين - بطبيعة وضع الانسان فيه - الجمال والفن .

١٣ - والطريق الوحيد الذى يبقى للانسان - فى العصر الحديث - كى لا يستسلم للواقع القائم ، الذى يقتل كل أشكال الجمال والفن هو : أن يسعى الانسان نحو حريته الداخلية الخاصة ، بمعنى أن يستغرق الانسان فى ذاته ، لكى يشعر بحريته الداخلية ، والحقيقة أن هذا هو طريق التصوف أيضا ، فمادام الانسان لا يجد حريته فى العالم الخارجى ، فعليه أن يبحث عن المخرج الوحيد له فى الحرية الداخلية للذات ، وهذا ما سبق أن سار فيه الرومان حين حاولوا التحرر من ازدواجية العالم عن طريق الاستغراق فى الذات ، والدليل على ذلك انتشار الأبيقورية والرواقية ، من أجل الوصول الى شكل جديد من الحرية وهو الحرية الروحية .

١٤ - ان الحالة العامة للعالم الراهن هى التى أوصلت الفن الى ما هو عليه ، فالانسان لم يعد يقنع بصياغات الفن ، وانما أصبح يبحث عن أشكال مجردة ومحددة ، ولذلك فالانسان أصبح يتحدث « عن » الفن بشكل مجرد ، أكثر من تذوقه أو ابداع الفن ، وهذا نتيجة ميل الانسان المعاصر الى صياغة كل شئ فى صورة قواعد مقننة . وقد أدت هذه الحالة العامة للعالم الى ظهور فن جديد هو « النثر » الرواية ، التى تستفيد وتقترب كثيرا من الفلسفة بوصفها أرقى أشكال الفكر . ولهذا فان نهاية الفن عند هيجل تعنى المصالحة بين الشعر والفلسفة ، وهذا ما يظهر فى الرواية بوصفها فنا أدبيا . أما الذين يحاولون بعث أشكال الفن القديمة ، وأساليب الحياة القديمة ، فانهم يجدون أنفسهم فى موقف شبيه بموقف دون كيشوت ، الذى حاول بعث أخلاق الفروسية فى وسط عالم لم يعد يعترف بها ، وهى نتيجة - أيضا - للتطور الجدلى للروح المطلق ، ولهذا فان عداء المجتمع الحديث للجمال والفن هو مأساة الروح الخالدة لأن اهتمامات الانسان المهنية والهموم المختلفة التى تحيط به قد طبعت الوجه الانسانى بطابع القبح والبشاعة . وهيجل حين يرصد هذا فإنه لم يأت بجديد ، لأن ليسنيج وشيلر قد أكدا هذا من قبل .

١٥ - ولكن هذا لايعنى أن هيجل يقول بموت الفن ، وانما هو يوصف الحالة الراهنة التى وصل اليها الفن ، ولذلك فان وجود الفن مرهون بملى صراع الانسان ونضاله من أجل استرداد حريته ، فجوهه الفن هو الحرية ، ولهذا فهو يبين أنه يمكن أن يوجد الجمال والفن فى العصر الحديث حين يهتم الفن بتصوير الصراع بين الشخصية الثائرة والمغتربة ضد نظام الأشياء والقائم ولاشعرية العلاقات الاجتماعية السائدة . حيث يمكن أن تظهر عظمة الانسان وقدراته الكامنة ، وبالتالى يسترد الانسان ما فقدته من جمال وشعر وفن .

١٦ - ولهذا فان الباحث يعد هذه المرحلة الطويلة والعميقة مع جماليات هيجل يتساءل هل يمكن القول بأن هيجل يقول بمرحلة جديدة من الفن ، بعد صورة الفن الرومانتيكى ، هى مرحلة الفن الحر ؟

ومضمون هذا الفن الحر لا يكتفى بدائرة محددة من الموضوعات والأفكار وانما يقدر على تصوير أى شىء ، يشعر الانسان فيه بذاته ، ويجد فيه حريته المفتقدة ، وحين ذاك يترك الفنان العنان للخيال الحر ، لكى يعطيه المضمون والتحديد والشكل ، ويمكن اعتبار الرواية هى الفن الأساسى المعبر عن هذه المرحلة ، مثلما كان النحت يعبر عن الصورة الكلاسيكية للفن ، لأن مضمون الرواية هو مضمون العصر الذى يحيا فيه الانسان الآن ، هذا مجرد استنتاج يطرحه الباحث بعد هذه الصعبة الطويلة مع أفكار هيجل فى الفن والحضارة .

قائمة مصادر البحث

أولا : المصادر الأجنبية

(١) من مؤلفات هيجل :

- G.W.F. Hegel : Hegel's Introduction to Aesthetics. Trans. by : T. M. Knox with Introduction by Charles Karelis, Oxford. The Clarendon Press, 1979.
- ——— : Aesthetics : Lectures on Philosophy of Fine Arts. Trans. by : T.M. Knox, two volumes. Oxford University Press, 1975.
- ——— : The Philosophy of Fine Art. Trans. by : F.P.B. Osmaston. G. Bell and Sons, London, 1920.
- ——— : Phenomenology of Spirit. Trans. by : A.V. Miller with Analysis of the Text and foreward by J.N. Findlay, Clarendon Press, Oxford, 1977.

(*) لا تشمل قوائم المصادر هنا على كل المراجع التي ورد ذكرها في حواشي البحث .

- ————— : Philosophy of Right. Trans. with Notes by :
T.M. Knox. Oxford University Press, 1976.
- ————— : Lectures on the Philosophy of Religion.
Trans. by : E. B. Spiers. Rout. & Kegan Paul, London,
1962.
- G.W.F. Hegel : The Philosophy of the Mind. Trans. by :
A.V. Miller. Oxford University Press, 1973.

(ب) مراجع عن هيجل :

1. W. Kaufmann : Hegel : Reinterpretation, Texts and
Commentary. Doubleday & Company, Garden City,
New York, 1965.
2. W. Kaufmann : Hegel's Ideas about Tragedy « Essay ».
From : New Studies in Hegel's Philosophy. ed. : q.El.
Steinkraus, New York 1970.
3. W. Kaufmann : From Shakespear to Existentialism : An
Original Study. Princeton University Press, New
Jersey.
4. Hyppolite : Genesis and Structure of Hegel's Phenomeno-
logy of Spirit. Trans. by : S. Cherniak and J. Heck-
man. Northwestern University Press, Evanston,
1974.
5. J. Kaminsky : : Hegel on Art. State University of New
York Press, 1970.
6. Israel Knox : The Aesthetic Theories of Kant, Hegel and
Schopenhauer. Humanities Press, New Jersey, 1978
7. I. Soll : An Introduction to Hegel's Metaphysics. Chicego,
University Press, 1975.

8. Lukacs : The young Hegel. Trans by : R. Livingstone
The MIT Press, Cambridge, 1976.
9. G. Lukács : Hegel's False and his Genuine Ontology.
Trans. by : D. Fernbach. Merlin Press, London, 1978.
10. Charles Taylor : Hegel. Cambridge University Press,
1975.
11. Steffen Stelzer : A Last Attempt to Grasp Poetry. Notes
on Hegel's Lectures on the Philosophy of Art. Journal of Comparative Poetics « Alif ». The American
University in Cairo, No. I, Spring 1981, from p. 38 to
p. 48.
12. John Edward Toews : Hegelianism. 1805-1841. Cambridge
University Press, 1980.
13. Frederick G. Weiss (Ed.) : Beyond Epistemology. New
Studies in Philosophy of Hegel. Martinus Nijhoff,
The Hague, 1975.
14. M. Ronson : Hegel's Dialectic and its Criticism. Cambridge
University Press, 1982.
15. Michael Inwood (Ed.) : Hegel. Oxford University Press,
1985.
16. Albert Hofstadter : On Artistic Knowledge : A Study in
in Hegel's Philosophy of Art.
17. Howard P. Kainz : Hegel's Theory of Aesthetics in the
Phenomenology. From Idealistic Studies. Netherlands.

(ج) مراجع عامة في علم الجمال وفلسفة الفن :

1. K. Aschenbrenner & A. Isenberg (ed.) : Aesthetic Theories Studies in the Philosophy of Art. Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1965.
2. A. C. Bradley : Shakespearean Tragedy. London, Macmillan & Co. LTD., 1961.
3. David Lamb : Language and Perception in Hegel and Wittgenstein. St. Martin's Press, New York, 1979.
4. T. W. Adorno : Aesthetic Theory. Trans. by : C. Lenhardt, ed. by Gretel Adorno and Rolf Tiedemann. R. & K. P. London, 1984.
5. B. Bosanquet : A History of Aesthetic. From the Greeks to the 20th Century. The Meridian Library, New York, 1957.
6. Charlton : Aesthetics. Hutchinson University Library, London, 1970.
7. David Simpson (Ed.) : German Aesthetic and Literary Criticism. Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel. Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

ثانيا : المصادر العربية :

اولا : مؤلفات هيغل المترجمة الى اللغة العربية :

- ١ - ج . ف . ف . ف . هيغل :
محاضرات فى فلسفة التاريخ - « الجزء الاول » ، ترجمة
د . امام عبد الفتاح امام ، مراجعة د . فؤاد زكريا ، دار الثقافة
للطباعة والنشر - القاهرة ، ١٩٧٤ .
- ٢ - ج . ف . ف . ف . هيغل :
« العالم الشرقى » ، الجزء الثانى من محاضرات فى فلسفة التاريخ ،
ترجمة وتقديم د . امام عبد الفتاح امام ، دار التنوير ،
بيروت ١٩٨٤ .
- ٣ - ج . ف . ف . ف . هيغل :
أصول فلسفة الحق ، الجزء الأول ، ترجمة وتقديم وتعليق
د . امام عبد الفتاح امام ، دار التنوير ، بيروت ، الطبعة
الثانية ١٩٨٣ .
- ٤ - ج . ف . ف . ف . هيغل :
موسوعة العلوم الفلسفية ، ترجمة وتقديم وتعليق د . امام
عبد الفتاح امام ، دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة ، ١٩٨٥ .

ثانيا : دراسات عن هيغل وعلم الجمال :

- ١ - د . امام عبد الفتاح امام :
المنهج الجدلى عند هيغل ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- ٢ - د . امام عبد الفتاح امام :
دراسات هيغلية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٤ .
- ٣ - د . امام عبد الفتاح امام :
فى الميتافيزيقا ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٥ .

- ٤ - د . امام عبد الفتاح امام :
كيركجور ، رائد الوجودية ، المجلد الثانى ، فلسفته ، دار الثقافة
للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٥ .
- ٥ - د . اميرة حلمى مطر :
فلسفة الجمال . دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة .
- ٦ - د . اميرة حلمى مطر :
مقدمة فى علم الجمال . دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة
١٩٧٦ .
- ٧ - د . اميرة حلمى مطر :
مقالات فلسفية حول القيمة والحضارة ، مكتبة مدبولى - القاهرة .
- ٨ - د . زكريا ابراهيم :
هيجل أو المثالية المطلقة . مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٧٠
- ٩ - د . زكريا ابراهيم :
فلسفة الفن عند هيجل ، مجلة المجلة ، العدد رقم ١٠٧ نوفمبر
١٩٦٥ .
- ١٠ - د . زكريا ابراهيم :
مشكلة الفن . مكتبة مصر - القاهرة .
- ١١ - د . زكريا ابراهيم :
فلسفة الفن فى الفكر المعاصر - مكتبة مصر ، القاهرة ، بدون
تاريخ .
- ١٢ - سميتيس :
فلسفة هيجل ، ترجمة د . امام عبد الفتاح امام - دار الثقافة
للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٠ .
- ١٣ - شاخنت « ويتشارد » :
الاغتراب ، ترجمة كامل يوسف حسين . المؤسسة العربية
للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٠ .

١٤ - عبد السلام بن عبد العالى :
هايدجر ضد هيجل (التراث والاختلاف) • المركز الثقافى العربى
- الدار البيضاء - المغرب ١٩٨٥ •

١٥ - عبد الرحمن بدوى :
المثالية الألمانية • دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٥ •

١٦ - د • فؤاد زكريا :
هيجل فى ميزان النقد ، مجلة الفكر المعاصر العدد ٦٧
سبتمبر ١٩٧٠ •

١٧ - د • فؤاد زكريا :
هربرت ماركيز - دار الفكر المعاصر القاهرة ١٩٧٨

١٨ - أرسطو :
فن الشعر - تقديم وتعليق وترجمة د • ابراهيم حمادة الانجلو
المصرية بدون تاريخ •

١٩ - أرنولد هاوزر :
الفن والمجتمع عبر التاريخ • جزآن ترجمة د • فؤاد زكريا ،
الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة •

٢٠ - دنيس هويسمان :
علم الجمال : ترجمة د • أميرة حلمى مصر - دار احياء الكتب
العربية القاهرة ، بدون تاريخ •

٢١ - عدد من العلماء السوفييت :
الجمال فى تفسيره الماركسى • ترجمة يوسف الحلاق ، وزارة
الثقافة ، دمشق ١٩٦٨ •

٢٢ - هربرت ماركيز :
العقل والثورة • ترجمة د • فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة
للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٩ •

- ٢٣ - جان هيبوليت :
• مبدخل الى فلسفة التاريخ عند هيجل • ترجمة أنطون حمصى
• منشورات وزارة الثقافة دمشق ١٩٦٩ •
- ٢٤ - د • ثروت عكاشة :
• الزمن ونسيج النغم • دار المعارف ، القاهرة •
- ٢٥ - مولوين ميرشنت وكليفورد ليتش :
• الكوميديا والتراجييديا • ترجمة د • علمى أحمد محمود ،
• عالم المعرفة الكويت ، يونيو ١٩٧٩ •
- ٢٦ - د • محمود رجب :
• الاغتراب • منشأة المعارف الاسكندرية •
- ٢٧ - د • محمد حملى ابراهيم :
• دراسة فى نظرية الدراما الاغريقية • دار الثقافة للطباعة والنشر
• القاهرة ١٩٧٧ •
- ٢٨ - د • مجدى وهبة :
• معجم مصطلحات الادب • مكتبة لبنان - بيروت ١٩٧٤ •
- ٢٩ - ميخائيل باختين :
• الخطاب الروائى • ترجمة محمد برادة ، دار الفكر ، القاهرة ١٩٨٧ •
- ٣٠ - د • نازلى اسماعيل :
• الشعب والتاريخ • هيجل ، - دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٦ •
- ٣١ - هوراس :
• فن الشعر • ترجمة د • لويس عوض : الهيئة المصرية العامة
• للكتاب القاهرة •

الفهرس

الموضوع	الصفحة
- مقمة	٥
- الفصل الأول	
الأسس الفلسفية لجمالينات هيكل	١٧
- الفصل الثاني	
أسس فلسفة الحضارة عند هيكل	٥٥
- الفصل الثالث	
ميتافيزيقا الجمال	٩٩
- الفصل الرابع	
فلسفة الفن عند هيكل	١٧٧
- الفصل الخامس	
تاريخ الفن	٢١٧
- الفصل السادس	
نسق الفنون الجميلة ودلالاتها الميتافيزيقية	٣١٣
- الفصل السابع	
أثر هيكل فى الفكر الجمالى	٤١٥
- نتائج البحث	٤٣٣
- المصادر والمراجع	٤٣٩
	٤٤٧

● صدر من هذه السلسلة :

- ١ - المرايا المتجاورة
دراسة في نقد طه حسين
جابر عصفور - ١٩٨٣
- ٢ - بقاء الرواية
دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ
سيزا أحمد قاسم - ١٩٨٤
- ٣ - الظواهر الفنية في القصة القصيرة في مصر (١٩٦٧ - ١٩٨٤)
مراد عبد الرحمن مبروك - ١٩٨٤
- ٤ - نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي الى ابن رشد
الفت كمال الروبي - ١٩٨٤
- ٥ - قيم فنية وجمالية في شعر صلاح عبد الصبور
مديحة عامر - ١٩٨٤
- ٦ - البلاغة والأسلوب
محمد عبد المطلب - ١٩٨٤
- ٧ - الخيال : مفهوماته ووظائفه
عاطف جودة نصر - ١٩٨٤
- ٨ - التجريب والمسرح
صبرى حافظ - ١٩٨٤
- ٩ - علامات في طريق المسرح التعبيري
عبد الغفار مكاوى - ١٩٨٤
- ١٠ - مسرح يعقوب صنوع
نجوى ابراهيم فؤاد - ١٩٨٤
- ١١ - بناء النص التراثى
دراسة في الأدب والتراجم
فدوى ماطى - ١٩٨٥
- ١٢ - اثر الأدب الفرنسى على القصة
كوثر عبد السلام البحيرى - ١٩٨٥
- ١٣ - أبو تمام وقضية التجديد في الشعر
عبد بنوى - ١٩٨٥

- ١٤ - علم الأسلوب : مبادئه
وأجراءاته
صلاح فضل - ١٩٨٥
- ١٥ - قضايا العصر في أدب
أبي العلاء المعري
عبد القادر زيدان - ١٩٨٦
- ١٦ - الشخصية الشريرة في الأدب
المسرحي
عصام بهي - ١٩٨٦
- ١٧ - سيكولوجية الإبداع في الفن
يوسف ميخائيل أسعد - ١٩٨٦
- ١٨ - الرؤى المقتتعة : نحو منهج
بنوي في دراسة الشعر
الجاهلي
كمال أبو ديب - ١٩٨٦
- ١٩ - لغة المسرح عند الفريد فرج
نبيل راغب - ١٩٨٦
- ٢٠ - من حصاد الدراما والنقد
إبراهيم حمادة - ١٩٨٧
- ٢١ - أصوات جديدة في الرواية
العربية
أحمد محمد عطية - ١٩٨٧
- ٢٢ - النقد وجمال عند العقاد
عبد الفتاح الديدي - ١٩٨٧
- ٢٣ - الصوت القديم - الجديد
دراسة في الجذور العربية
لموسيقى الشعر
عبد الله محمد الغدامي - ١٩٨٧
- ٢٤ - موسم البحث عن هوية
حلمي محمد القاعود - ١٩٨٧
- ٢٥ - قراءات من هنا وهناك
هدى حبيشة - ١٩٨٨
- ٢٦ - الرواية العربية : النشأة
والتحول
محسن جاسم الموسوي - ١٩٨٨
- ٢٧ - وقفة مع الشعر والشعراء
(الجزء الثاني)
جليلة رضا - ١٩٨٩
- ٢٨ - مع الدراما
يوسف الشاروني - ١٩٨٩

- ٢٩ - تأملات نقدية في الحديقة الشعرية
محمد إبراهيم أبو سنة - ١٩٨٩
- ٣٠ - دراسات في نقد الرواية
طله وادي - ١٩٨٩
- ٣١ - الخيال الحركي في الأدب والنقد
عبد الفتاح الديدي - ١٩٩٠
- ٣٢ - دون كيشوت بين الوهم والحقيقة
غبريال وهبة - ١٩٩٠
- ٣٣ - القص بين الحقيقة والخيال
مجدى محمد شمس الدين - ١٩٩٠
- ٣٤ - الرواية في أدب سعد كاوي
شوقي بدر يوسف - ١٩٩٠
- ٣٥ - دراسة في شعر نازك الملائكة
محمد عبد المنعم خاطر - ١٩٩٠
- ٣٦ - الرحلة الى الغرب في الرواية العربية الحديثة
عصام بهي - ١٩٩١
- ٣٧ - الرؤى المتغيرة في روايات نجيب محفوظ
عبد الرحمن أبو عوف - ١٩٩١
- ٣٨ - تحولات طه حسين
مصطفى عبد الغنى - ١٩٩١
- ٣٩ - الجذور الشعبية للمسرح العربي
فاروق خورشيد - ١٩٩١
- ٤٠ - صوت الشاعر القديم
مصطفى ناصف - ١٩٩١
- ٤١ - البطل في مسرح الستينيات بين النظرية والتطبيق
أحمد العشري - ١٩٩٢
- ٤٢ - الأسس النفسية للإبداع الأدبي
(في القصة القصيرة خاصة)
شاكِر عبد الحميد - ١٩٩٢
- ٤٣ - اتجاهات الأدب ومعاركه
على شلش - ١٩٩٢

- ٤٤ - التطور والتجديد فى الشعر
المصرى الحديث
عبد المحسن طه بدر - ١٩٩٢
- ٤٥ - ظواهر المسرح الاسبانى
صلاح فضل - ١٩٩٢
- ٤٦ - الحمق والجنون فى التراث
العربى
احمد الخصخوص - ١٩٩٢
- ٤٧ - الرواية العربية الجزائرية
عبد الفتاح عثمان - ١٩٩٢
- ٤٨ - دراسات فى الرواية
الانجليزية
امين العيوطى - ١٩٩٢
- ٤٩ - جدل الرؤى المتغيرة
صبرى حافظ - ١٩٩٣
- ٥٠ - الوجه الغائب
مصطفى ناصف - ١٩٩٣
- ٥١ - نظرة جديدة فى موسيقى
الشعر
على مؤنس - ١٩٩٣
- ٥٢ - قراءات فى أدب اسبانيا
وامريكا اللاتينية
حامد أبو أحمد - ١٩٩٣
- ٥٣ - الرواية الحديثة فى مصر
محمد بدوى - ١٩٩٣
- ٥٤ - مفهوم الابداع الفنى فى النقد
الأدبى
مجدى أحمد توفيق - ١٩٩٣
- ٥٥ - العروض وابقاع الشعر العربى
سيد البحرأوى - ١٩٩٣
- ٥٦ - المسرح والسلطة فى مصر
فاطمة يوسف محمد - ١٩٩٣
- ٥٧ - الأسس المعنوية للأدب
عبد الفتاح الديدى - ١٩٩٤
- ٥٨ - عبد الرحمن شكرى شاعرا
عبد الفتاح الشطى - ١٩٩٤
- ٥٩ - نظرية ستانسلافسكى
عثمان محمد الحمامسى - ١٩٩٤
- ٦٠ - الذات والموضوع - قراءات
فى القصة القصيرة
محمد قطب عبد العال - ١٩٩٤
- ٦١ - مكونات الظاهرة الأدبية عند
عبد القادر المازلى
مدحت الجيار - ١٩٩٤

- ٦٢ - المسرح الشعري عند صلاح
عبد الصبور
٦٣ - مفهوم الشعر
جابر عصفور - ١٩٩٥
٦٤ - قراءات أسلوبية في الشعر
الحديث
محمد عبد المطلب - ١٩٩٥
٦٥ - محتوى الشكل في الرواية
العربية
١ - النصوص المصرية الأولى
سيد البحراوى - ١٩٩٦
٦٦ - نظرية جديدة في العروض
ستانسلافس جويار
ترجمة منجى الكعبى - ١٩٩٦
٦٧ - اللانسونية وأثرها في رواد
الثقافة العربية الحديث
عبد المجيد حنون - ١٩٩٦
٦٨ - عناصر الرؤية عند المخرج
المسرحى
عثمان عبد المعطى عثمان - ١٩٩٦
٦٩ - نظرات في النفس والحياة
عبد الرحمن شكرى
جمع ودراسة عبد الفتاح الشطى
١٩٩٦ -
٧٠ - هكذا تكلم النص
استنطاق الخطاب الشعري
لرقت سلام
محمد عبد المطلب - ١٩٩٦
٧١ - الاستشراق الفرنسى والأدب
العربى
أحمد درويش - ١٩٩٧
٧٢ - تأملات في إبداعات الكاتبة
العربية
شمس الدين موسى - ١٩٩٧
٧٣ - جدلية اللغة والحديث في
الدراما الشعرية الحديثة
وليد منير - ١٩٩٧
٧٤ - دلالة المقام في مسرح
عبد الرحمن الشرقاوى
سامية حبيب - ١٩٩٧
٧٥ - ميتافيزيقا اللغة
لطفي عبد البقيع - ١٩٩٧
٧٦ - فداخل النصوص في الرواية
العربية
حسن حماد - ١٩٩٧

- ٧٧ - المرأة البطل في الرواية
الفلسطينية
فيحاء عبد الهادي - ١٩٩٧
- ٧٨ - من القعد الى الحياض
امجد ريان - ١٩٩٧
- ٧٩ - بنية القصيدة في شعر أبي
تمام تمام
يسرية يحيى المصرى - ١٩٩٧
- ٨٠ - سمات الحداثة في الشعر
العربي المعاصر
حسن فتح الباب - ١٩٩٧
- ٨١ - الدم وثنائية الدلالة
مراد مبروك - ١٩٩٧
- ٨٢ - تداخل الأنواع في القصيدة
القصيرة
خيري دومة - ١٩٩٨
- ٨٣ - البديع بين البلاغة العربية
واللسانيات القصيدة
جميل عبد المجيد - ١٩٩٨
- ٨٤ - أشكال القصاص الشعري
أحمد مجاهد - ١٩٩٨
- ٨٥ - أدب السياسة / سياسة
الأدب
ترجمة حسن البنا - ١٩٩٨
- ٨٦ - القصيدة التشكيلية
محمد نجيب التلاوي - ١٩٩٨
- ٨٧ - سوسيولوجيا الرواية
السياسية
صالح سليمان - ١٩٩٨
- ٨٨ - العنوان وسيميوطيقا الاتصال
الأدبي
محمد فكري الجزار - ١٩٩٨
- ٨٩ - اللامعقول والزمان والمطلق
في مسرح توفيق الحكيم
نوال زين الدين - ١٩٩٨
- ٩٠ - شعر عمر بن الفارض دراسة
أسلوبية
رمضان صادق - ١٩٩٨
- ٩١ - ظاهرة الانتظار في المسرح
النثري
محمد عبد الله - ١٩٩٨
- ٩٢ - الرواية في القرن العشرين
ت : محمد خير البقاعي - ١٩٩٨
- ٩٣ - رواية الفلاح
مصطفى الضبيع - ١٩٩٨
- ٩٤ - بناء الزمن في الرواية
المعاصرة
مراد مبروك - ١٩٩٨
- ٩٥ - الاتجاه الملحمي في مسرح
الفريد فرج
رثيثة محمد - ١٩٩٨
- ٩٦ - ترويض النص
حاتم الصكر - ١٩٩٨

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٨/٤٩٣٤

ISBN — 977 — 01 — 5646 — 9

يقع محور هذه الدراسة فى مدار فلسفى حول (جماليات الفنون)، وموضوعه «الفن والحضارة فى فلسفة هيجل الجمالية، وتكمن أهمية البحث فى جماليات هيجل فى كونه ينظر إلى تاريخ علم الجمال، وفلسفة الفن، بوصفهما حلقات متصلة، أى أن دراسة الجمال لديه، هى دراسة لتاريخ الجمال والفن. هذا الاتصال نفسه يتبدى فى رؤية هيجل التكاملية الكلية للفلسفة، كما تتبع أهمية دراسة هيجل من كونه قد تعرض لكثير من القضايا التى تنطبق على ثقافتنا العربية الراهنة، والتى تحتاج إلى تأصيل نظرى وفلسفى، منها: البعد الجمالى فى العملية الإبداعية، أشكال الفنون، تطور الفنون، الشكل والمضمون، الفن والإيديولوجيا، إشكاليات الفعل النقدي العربى المتمثلة فى الفصل بين النقد فى جانبه الإجرائى من جهة، والأصول الفلسفية لأية نظرية نقدية من جهة أخرى. ومن ثم، تتيح دراسة هيجل ربط هذه الاتجاهات النقدية بأصولها الفلسفية، لفهم موقفها الحضارى والتاريخى والأخلاقى. ويعد هيجل الأصل الفلسفى لكثير من النظريات النقدية الحديثة والمعاصرة التى قدمها لوكاتش، وباختين، وجولدمان، والاتجاهات الماركسية والاجتماعية فى النقد، وجماعة فرانكفورت (أدورنو، والتر بنيامين، وماركيوز) .. إلخ. الأمر الذى يعكس تأثيراً كبيراً لهيجل فى الثقافة النقدية والفلسفية العربية المعاصرة. بهذه الدراسة الضخمة الغنية بواصل الدكتور رمضان بسطاويس رحلة بحثه فى الأصول الفلسفية بعد دراسته لجورج لوكاش فى بحث سابق، ونحن نقدم هذا الكتاب باعتباره إضافة جديدة إلى القسم الهيجلى فى المكتبة العربية، ومجالاً خصباً للفنانين، وللقاد، ولدارسى الجمال على السواء، لتحقيق وعى خلّاق بتطور الفكر الجمالى من خلال فيلسوف فذ، استوعب وحل كل الأفكار فى تاريخ الفن وفلسفته.

(التحرير)